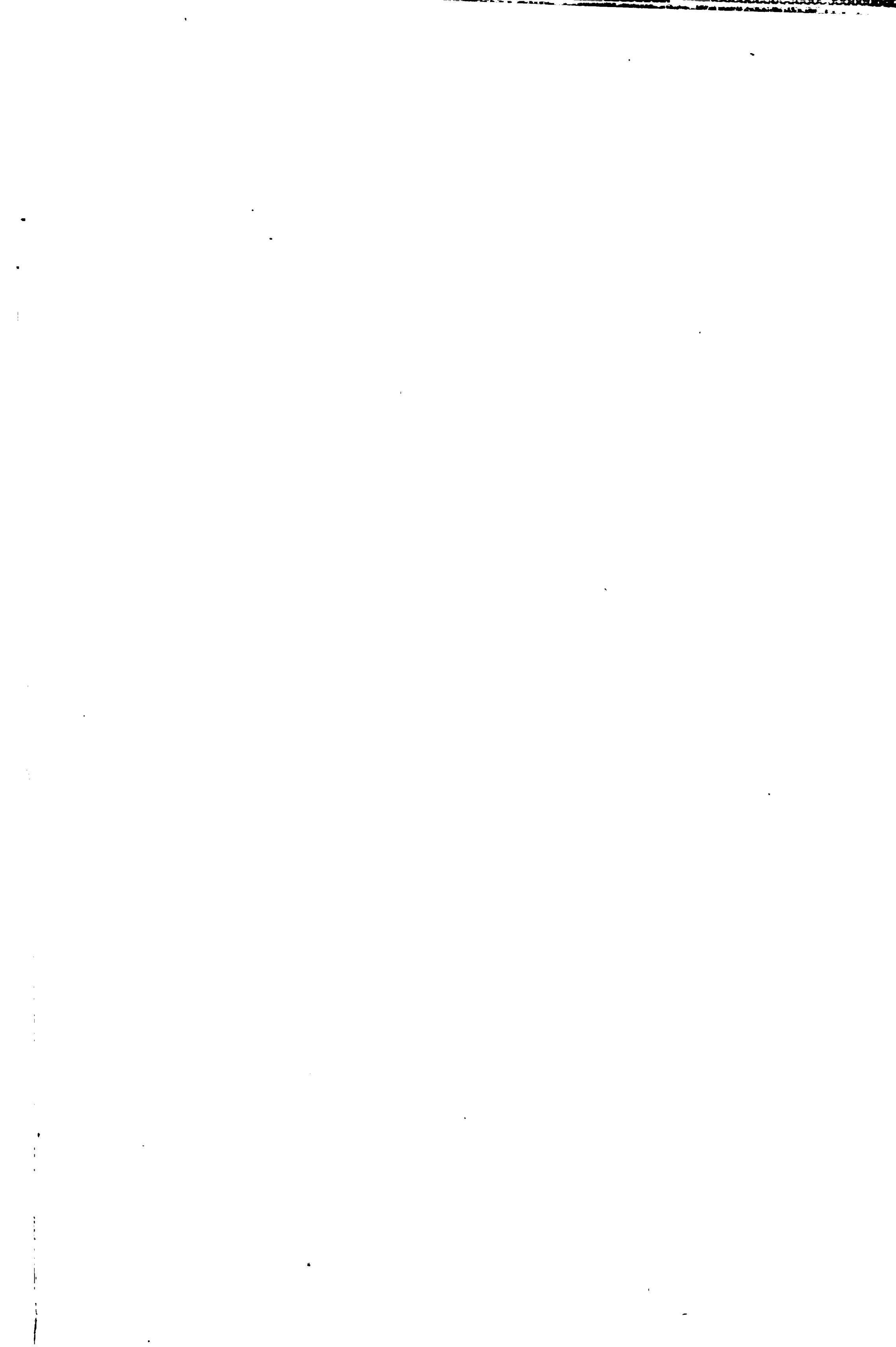
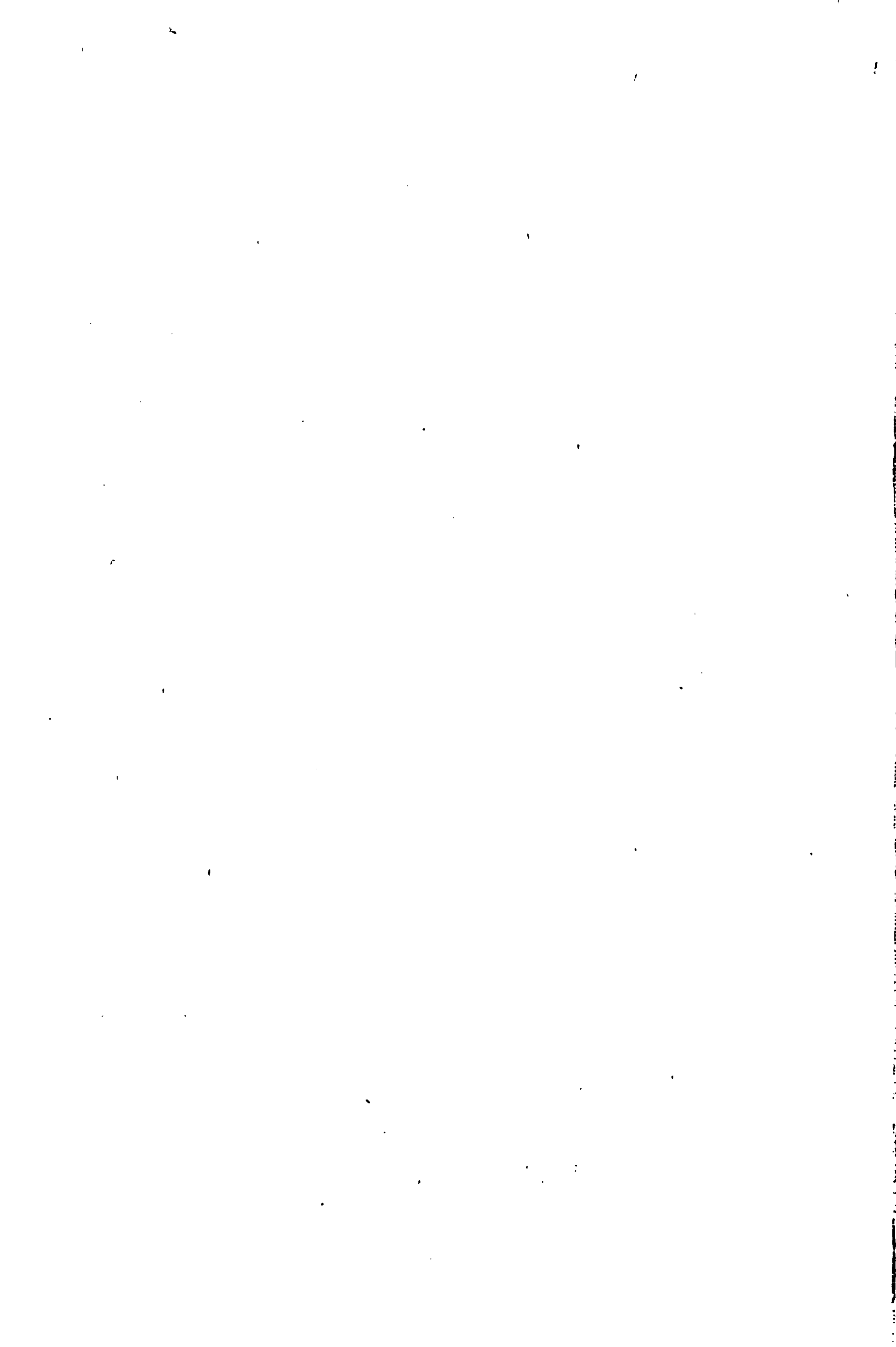






Schleiermachers

Dialektik

mit Unterstützung der Königlich Preussischen
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben

von

Dr. I. Halpern.

BERLIN.
MAYER & MÜLLER.
1903.

Inhalts-Übersicht.

Anhang.

Einleitung des Herausgebers.

Vorwort.

Die Rechtfertigung der vorliegenden Redaktion der Dialektik und ihres Anhangs erfordert zunächst eine Darlegung der Unzulänglichkeit der Jonasschen Ausgabe. Diese Darlegung führt, indem sie den Stand der Quellen zu beschreiben hat, auf die äussere Geschichte der Dialektik und muss, da diese Disziplin mit anderen organisch zusammenhängt, die wissenschaftliche Tätigkeit Schleiermachers im Ganzen ins Auge fassen. Diese aber kann nur aus seiner Gesamtwirksamkeit heraus verstanden werden, welche man als das Produkt einer grossen Persönlichkeit und ihrer Zeitbedingungen anzusehen hat.

Die Erörterung dieses Zusammenhangs giebt an diesem Ende eine Beleuchtung der Grundmotive und Tendenzen Schleiermachers, wodurch die Genesis seiner Problemstellung und die Struktur seines Systems verständlich gemacht wird. Es sollen durch die Beantwortung der Fragen, wie die Dialektik möglich war, was sie sein will und wie sie sich giebt, durch eine historisch-analytische, ebenso wenig verurteilende als apologetische Exposition des Inhalts ihrer Grenzideen, dem Studium des Werkes sichere Grundlage geboten werden.

Dem Zweck der Einführung entsprechend, wird jene Regression in umgekehrter Folge zu behandeln sein. Eine allgemeine Betrachtung über den Wert der Dialektik und bibliographische Notizen mögen angeschlossen sein.

I. Schleiermachers Bestrebungen.

> „Wie nun die Selbstbildung in der Kultur, das Durchdringen seines Leibes (des Erdgeistes) mit Bewusstsein die eine Funktion seines sittlichen Lebens ist, so ist jede individuelle Ansicht der Kultur eine notwendige Idee und jeder Staat ein organisches planetarisches Kunstwerk, dessen Ideen und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisierenden Individualitäten sind; und durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisierenden Funktion des sittlichen Lebens vollendet. Zur Bildung der Erde sind wir berufen.“
>
> Ethik, W. B. 3, 305.

Das biographische Problem. In dem „genialischen“ Geschlecht der Romantiker war Schleiermacher der vielseitigste Mann: im Dienste

der Philosophie, der Kirche, des Staates und der Geselligkeit hat er sich hervorragend betätigt. Diese vier Gebiete bestimmte er theoretisch[1]) als die Totalität der reifen Produktivität des Menschen und, indem er seine Wirksamkeit darin überschaute, konnte er sich seines, in den Zeiten der Arbeitsteilung seltenen Glücks erfreuen.[2]) Schleiermachers Art ist es, sich in den Mittelpunkt der Sache zu stellen[3]), sich ihr ganz hinzugeben, dabei aber weist jede seine Entscheidung über sich hinaus, und alle insgesamt erscheinen als einer untergeordnet, auf eine unausgesprochene Instanz gleichsam symbolisch hinweisend, welche dem Ganzen das einheitliche Gepräge verleiht. Der Betrachter sieht sich zunächst einem Netz von Widersprüchen und Entgegensetzungen gegenüber, welche ihn zu vieldeutigen Interpretationen und widersprechenden Beurteilungen und darum notwendigerweise zu Missverständnissen und Ungerechtigkeiten veranlassen, und doch überzeugt er sich immer mehr, dass das energische Wollen des Schleiermacherschen Charakters auf einen grossen Zweck gerichtet, und dass der bestimmte Standpunkt seines intensivsten Denkens auf eine grosse Idee begründet ist. „Im Inneren aber ist alles eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zum andern, in jedem ist das andre auch enthalten“[4]), sagt er treffend von sich selbst. In den Monologen und in den Briefen hat sich Schleiermacher über seine Natur ausgesprochen, alle seine Schriften sind eigentlich Selbstmanifestationen, und trotzdem bleibt schlechterdings problematisch, was das rätselhafte Wesen dieses wunderbaren Lebenskunstwerks ist. Nicht als ob sich sein Wesen geändert habe: niemals verleugnete sich sein ohne Peripetieen verlaufender, konsequent fortschreitender Entwicklungsgang.[5]) Die Schwierigkeit, ihn zu verstehen, liegt in der Fülle seines geistigen Reichtums und in dessen Vieldeutigkeit.

Verschiedene Forscher glaubten auf der sichersten Spur zur Quelle zu sein, wo das tiefste und eigentlichste Motiv seines Wirkens entspringt, aber sie blieben in Einseitigkeiten befangen, unvermögend dem geschmeidigen Takt des grossen Mannes zu folgen. Theologen haben allezeit Schleiermacher zum Theologen stempeln wollen[6]), doch haben einige bedeutende unter ihnen in seiner Theologie die Einkleidung heterogenster Interessen erblickt. Der berühmte A. Ritschl erkannte in Schleiermachers Religiosität ein ästhetisches Verhalten, welches ihn zu materialistisch-pantheistischer Metaphysik führte[7]), O. Ritschl hält sie für sublimierte Gnosis[8]), W. Bender behauptet, das Christentum sei Schleiermacher lediglich ein Mittel zur Lösung des kosmologischen

---

[1]) Erziehungsl. S. 40. [2]) Leb. in Br. II, 195. [3]) Ethik S. 2. [4]) Monologen W. Abt. III B. 1, 359. [5]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 249, Monol. 375. [6]) Die neuesten Versuche: H. Kern, Schl.'s Religionsbegriff (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1895, 1 S. 3); E. Fuchs, Schl.'s Religionsbegriff 1901; E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schl. 1901, S. 312. [7]) A. Ritschl, Schl.'s Reden über Religion. [8]) O. Ritschl, Schl.'s Stellung zum Christentum, S. 100, 106.

Problems gewesen[9]). Schon W. Gass sah den eigentlichen Beruf Schleiermachers in seiner agitatorischen Predigertätigkeit, zu der die akademische nur sekundär hinzutreten und widerwillig ausgeübt sein sollte.[11]) In der Geschichte der Philosophie hat Schleiermacher bereits lange einen Platz erhalten. Twesten, Schleiermachers Schüler und der Herausgeber seiner Ethik, sieht in diesem Werke den Mittelpunkt der Wirksamkeit des Meisters.[12]) Man kann aber ebenso gut von jedem anderen Werk ausgehen, um alle anderen, und nicht bloss die litterarischen Produktionen Schleiermachers zu konstruieren. Wie seine theologische, so ist seine philosophische Stellung nichts weniger als eindeutig, an dem Massstab der früheren Standpunkte gemessen. H. Schmidt konnte die Fragenreihe aufstellen: war Schleiermacher grösser als Theologe oder als Philosoph, war er auf Theorie oder auf Praxis gerichtet, war er bedeutender in Wissenschaft oder im Leben, war er ein Kantianer oder ein Fichteaner, ein Schellingianer, Hegelianer oder Spinozist, ging er mit Jacobi oder mit Fries, war er in der Philosophie Idealist oder Realist, Empirist oder Rationalist, Kritiker oder Dogmatiker, war er in der Theologie Rationalist oder Supranaturalist, Mystiker oder Verstandestheologe, Pantheist oder Theist?[13]) H. Schmidt findet alles dies zutreffend und versucht geistvoll mehrere Lösungen aufzustellen, er resigniert aber, jenes Schillern in allen Farben zu erklären. In der Tat wurde Schleiermacher vielfach als Spinozist, Kantianer, Schellingianer, Platoniker u. s. w. angesprochen, in jedem Fall als einer vom reinsten Wasser. Dann schliesslich bezeichnete man ihn als einen Eklektiker[14]), als ob die „Pflanze“, als die er sich bezeichnete, eine Mischung der bildenden Stoffe wäre. Im Bestreben, seine Originalität zu fixieren, hat man zu guterletzt einzelne Probleme als das Thema seines Denkens aufzeigen wollen, z. B. Bender das kosmologische, Esselhorn das Freiheitsproblem[15]), Jung den Individualismus.[16]) Man glaubte allemal ignorieren zu dürfen, dass Schleiermacher überhaupt dagegen sich wehrte, als Haupt einer Richtung oder einer Schule in der Theologie oder Philosophie zu gelten. Zeitlebens hatte er mit dem Missverstand zu kämpfen. Er spottete: „Aus mir wissen sie aber immer noch nicht was sie machen sollen, bald bin ich ein Atheist, bald ein Herrnhuter . . .“ [17]) und „zum Spinozisten, Atheisten und Herrnhuter ist nur der Kryptokatholik das passendste vierte Prädikat“ [18]); zuletzt sagte er: „Wenn der eine mich einen Gnostiker nennt, der andere aber einen Alexandriner, die er den Gnostikern gerade entgegenstellt, wenn

---

[9]) W. Bender, Schl.'s Theologie B. II, Vorr. S. III. [11]) W. Gass, Schl.'s Briefwechsel mit Gass, Vorr. S. XI. [12]) A. Twesten, Schl.'s Grundriss der philos. Ethik, Vorr. S. XV. [13]) H. Schmidt, Über Schl.'s Glaubenslehre, S. 7 ff. [14]) Zeller, Gesch. d. neuer. deut. Philos. S. 608. [15]) Esselhorn, Die philos. Voraussetzungen des Schl.'schen Determinismus, Diss. Strassburg 1897. [16]) C. Jung, Le problème de l'individu dans le système de Schl., S. 137. [17]) Leb. in Br. IV, 242. [18]) W. Gass, Schl.'s Briefw. mit Gass, S. 22.

der eine mich auf Schelling zurückführt, der andere auf Jacobi, der eine mir die Prinzipien der Mönchsmoral zuschreibt, der andere meint, ich sei, nur so eben nicht völlig ausgesprochen, ein Kyrenaiker, — diesen könnte ich noch sagen, sie möchten nur zuert dieses unter sich ausmachen." [19]) Wie ist es möglich, dass gegenüber jedem Urteil, das man über Schleiermacher fällt, ein entgegengesetztes mit gleicher Wahrheit sich behauptet?

Fragen wir diejenigen, die Schleiermacher am nächsten standen, wie wirkte er, wie war er. „Dein eigentlicher Beruf — schrieb ihm sein Freund Friedrich Schlegel, der sich bemühte in sein „Centrum" zu dringen — ist die Freundschaft, und was für andere Beruf ist, Amt oder litterarisches Cynism, ist für Dich nur Element, in dem Du Dich leicht bewegst." [20]) Ein andermal ruft er ihm emphatisch zu: „Du musst mich in der Mitte der Menschheit selbst festhalten . . . Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an Dir ist, das ist, dass Du existierst. Du bist mir für die Menschheit, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren." [21]) Des Freundes schöngeistige Geselligkeit im ernstesten Sinn bewundert Schlegel in dem Ausspruch: „Schleiermacher ist ein Mensch, in dem der Mensch gebildet ist." [22]) Lebensvirtuosität und Charaktergrösse hat Varnhagen im Sinn, wenn er schreibt: „Was er als Gelehrter, als Prediger, als Schriftsteller, überhaupt als Mann von Geist und Wissenschaft war, lasse ich gern in seinem höchsten Wert gelten, doch erschien es mir immer als die glänzende Ausstattung, die er zu seinen eigentlichen Lebensgeschichten mitbekam. In diesem letzten, in den Aufgaben, die er als Mensch in der Sphäre des rein Menschlichen zu verarbeiten hatte, liegt seine höhere Bezeichnung, sein grösstes Interesse für die Welt." [23]) Übereinstimmend damit belehrt uns Schleiermachers Biograph W. Dilthey: „Für Schleiermacher war immer Leben mehr als Forschen und Denken, und seine seltene menschliche Grösse und Reinheit überragt alle seine tatsächlichen Leistungen." [24]) Diese „Menschlichkeit" haben wir zunächst zu begreifen.

Die Pole seines Naturells. Schleiermachers herrliche Briefe, in welchen er gleichsam in einem Tagebuch sein Inneres freimütig offenbarte, seine Aphorismen [25]), in denen sich seine Selbstanschauung krystallisierte, endlich seine „Monologen", dieser nach seiner Bezeichnung „lyrische Extrakt aus einem permanenten Tagebuch", aus dem Bedürfnis erwachsen, „sich selbst oder vielmehr das innerste Gesetz seines Lebens darzustellen", sind Dokumente einer genialen Introspektion, welche von dem Streben nach Charakterbildung beständig Rechenschaft ablegt. Bitter empfand Schleiermacher schon seine physischen Anomalieen: sein etwas

---

[19]) Sendschr. an Lücke, W. Abt. I, B. 2, 581. [20]) Leb. in Br. III, 92. [21]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 238. [22]) ebenda. [23]) Varnhagen, Tagebücher I, 30. [24]) Dilthey, Schl. in Allg. Deutsch. Biogr. B. 31, 439, cf. Leben Schl.'s, Vorr. S. XI. [25]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang.

missgestalteter Körper, seine schwachen Augen[26]), sein kränklicher Magen, an dem er sterben sollte, disponierten ihn zum Grübeln über sein Inneres. Unablässig arbeitete er an seiner inneren Bildung. Nicht die grosse Gelehrsamkeit eines Schelling oder der hohe Geist eines Goethe imponierten ihm, sondern die Bedeutsamkeit der sittlichen Grösse[27]), die er an der Skala des geistig werdenden Lebens misst.[28]) „Immer mehr zu sein, was ich bin, das ist mein einziger Wille", sagt er paradox in den Monologen.[29]) Das Individuum war ihm Spiegel und Ausdruck des Universums. So war er Verkünder der Lehre von der Individualität, in welcher der Allgemeingeist immanent ist.

Mit dieser innerlich centripetalen Richtung besteht in ihm zugleich eine centrifugale. Ohne Freunde konnte Schleiermacher nicht leben, wie er es oft aussprach.[30]) Er nannte sich einen „Virtuosen der Freundschaft, der aber in gewissem Sinne ohne Talent sei, mit Menschen zu leben"[31]), nämlich insofern „Routine und kleine Trics" dabei notwendig sind.[32]) Er vermochte sich so sehr anderen hinzugeben, dass ihn der Zweifel befallen konnte, ob er überhaupt ein Individuum sei.[33]) Er bekannte, dass er eine „Pflanze" sei, „die nur durch lebendige Assimilation und Circulation beim Leben erhalten werde"[34]), denn alle seine Tätigkeit sei „ein Produkt der Mitteilung".[35]) Bei einem späteren Geburtstagsfest rief er aus: „Ja, was hätte aus mir werden, wohin hätte es mit mir kommen können, wenn nicht die Gemeinde gewesen wäre."[36]) Seine Briefe, die er zu Kunstwerken erhob, zeigen, dass er das Talent zu verstehen in sich ausbildete; und dass es ihm darauf ankam, hat er oftmals selbst bekannt.[37]) Sein Sinnen suchte, wie er sagte, „den Geist, der in allen auf gleiche Weise wohnt", zu erfassen.[38]) In den „Reden über Religion" hat er diesen Geist als das Universum, als das Absolute dargestellt. Später bestimmte er in seiner Psychologie, jedes Ich-sagen sei ein beständiges Du-suchen[39]), die Seele sei Ich-setzend und Weltsuchend.[40]) Zugleich mit dem individuellen betonte er das allgemeine Moment als das Sociale in seiner Ethik, als die Gemeinde in seiner Theologie, als die Allgemeingültigkeit in seiner Dialektik.

Mit jenen beiden Richtungen des intellektuellen Interesses kreuzt sich in Schleiermachers Gemüt der emotionelle Gegensatz der sentimentalen Passivität und der energischen Aktivität. Eine zart empfindende, kontemplative Anlage war ihm eigen und wurde durch den Bildungsgang gesteigert. Aus Familien abstammend, die gleichsam kastenmässig den Predigerberuf ausübten, war er auch zu diesem bestimmt und erhielt seine Ausbildung in der pietistischen Ge-

---

[26]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 66. [27]) Leb. in Br. I, 305. [28]) Leb. in Br. I, 386. [29]) Monol. 397. [30]) Leb. in Br. I, 196, 226, 339, II, 70, III, 88, Monol. S. 371 u. ö. [31]) Leb. in Br. IV, 88, I, 281. [32]) Leb. in Br. I, 226. [33]) Leb. in Br. I, 196. [34]) Leb. in Br. I, 230. [35]) Leb. in Br. I, 336. [36]) H. Kieser, Über Schl.'s Religionsbegriff, Ztschr. f. wiss. Theol. 1895, S. 18. [37]) Leb. in Br. IV, 87. [38]) Leb. in Br. II, 30, Monol. II. [39]) Psychol. S. 18. [40]) Psychol. S. 465.

meinde von Herrnhut.[41]) Durch skeptische Fragen gepeinigt, wandte er sein Interesse dem Studium der antiken und der modernen Philosophie zu. Die Niederschriften aus jener Zeit zeigen, dass seine Bildung sittlichen Fragen gewidmet war.[42]) Nach schweren Kämpfen erlangte er die Erlaubnis, nach Halle zu gehen, wo er neben der Theologie die Philosophie studieren konnte. Er bindet sich da an keine Probleme, saugt gierig das Wissen seiner Zeit ein, gleichsam Heilung suchend in den Ideen, doch ohne ein dogmatisches Quietiv zu finden. Später kommt er in die Erzieherpraxis, hat Umgang mit religiösen Frauen, erlebt Liebeskatastrophen, die sein Gemüt vertiefen. Nun wird er in die Predigertätigkeit hineingedrängt, die ihn durchaus nicht zu absorbieren vermag, selbst nachdem er Vorliebe für sie gewonnen hatte. Er studiert nebenbei, was ihm Hauptsache war, die Menschen und ihr Leben, und gelangt in den bewegten Kreis der bedeutendsten Romantiker. Aus dem Tiefsinn seiner wachsenden Lebensweisheit floss der Einfluss auf die Charaktere seiner Freunde und Freundinnen.[43]) Nun fand Friedrich Schlegel, dass er „den grossen Wurf und den unaufhaltsamen Strom“ besass und er drängte und zwang ihn zur Schriftstellerei. Schleiermacher war kaum dazu zu bewegen[44]), er glaubte sich nicht zum Schriftsteller geboren, er machte keine Vorbereitungen, in einem litterarischen Fach hervorzutreten[45]), und nur lebendige Mitteilung war ihm Bedürfnis[46]); so schrieb er in Briefen. Endlich im 31. Lebensjahr verlor er, wie er sagte, seine litterarische Unschuld bei der Veröffentlichung der „Reden“. Das „Machen“, so klagte er, falle ihm schwer, es liege nicht in seinem „Centrum“.[47]) Eine idealistische Wahlverwandtschaft zog ihn zu Platon hin, auf den er seine hermeneutische Kunst anzuwenden unternahm. Doch fühlte er sich zur Philologie in gewöhnlichem Sinne nicht berufen: er fand, dass „die niedrige Basis“ dazu ihm fehlte.[48]) Doch erhebt er sich zu methodisch historischer Forschung und führt sich mit der Abhandlung „Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an Thimotheus“ in die Theologie, mit der „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“ in die Philosophie ein. Als Professor der Theologie und Philosophie in Halle, später in Berlin, als Mitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften entfaltete er eine polyhistorische Lehrtätigkeit, zugleich stets als Prediger wirksam. Männer der Praxis, wie Stein, sassen unter den begeisterten Zuhörern des Meisters, von dem nach dem Ausdruck von Harms „Anstoss zu einer ewigen Bewegung ausging“.[49]) An politischen und kirchlichen Bewegungen der Zeit nahm er tätigen Anteil im liberalen,

---

[41]) Über diese Artikel „Zinzendorf“ in der Realencykl. f. protestant. Theol. und Kirche. [42]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang. [43]) Im interessanten Widerspruch zu dieser Tätigkeit stehen seine Äusserungen in Leben in Br. I, 350 über das „Menschen-Hüten“, und Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang S. 124 No. 18, erklärbar durch die Stellen I, 368 Z. 11 v. u., unten Cit. 94 und im II. Abschn. Cit. 22. [44]) Leb. in Br. I, 209, 237, 367; Baxmann, Sch.'s Anfänge im Schriftstellern. [45]) Leb. in Br. I, 237, seine Autobiographie, W. Abt. I, B. 1, 1 ff. [46]) Leb. in Br. I, 356. [47]) Leb. in Br. I, 237. [48]) Leb. in Br. IV, 89. [49]) Dilthey, Leben Schl.'s, Vorr. IX.

nach der Lage der Dinge oppositionellen Sinne, für die Kräftigung des konstitutionellen Staates und die Trennung von Kirche und Staat demagogisch wirkend.[50]) Der kontemplative, bis zur Wehmut sich steigernde Ton seiner Seele, der ihm eigentümlich zu sein schien und seine Religiosität prägte, tritt vor dem heroischen Pathos zurück, das bereits in den Monologen unverkennbar sich darstellte. In den Predigten, namentlich der Kriegsjahre, arbeitet sich die aktive Seite seiner Religiosität heraus. In der „Christlichen Sittenlehre“ erwächst die Ergänzung zu dem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl“, indem der Vorsehungsglaube als das Innewerden beschrieben wird, „dass das Gesetz, welches in den Frommen gebietet und die Kraft, welche das Ganze der menschlichen Angelegenheiten leitet, eines und dasselbige ist“, indem Gott als Träger aller Zwecke, Güter und Werte dargestellt wird. Die religiöse Empfindelei und die Theurgie des pietistischen Konventikelwesens läutern sich in Schleiermacher zu männlicher, bürgerlicher Praxis. Die „Schönseeligkeit“ der damaligen intelligenten Kreise konsolidiert sich in ihm zu reifer Weltanschauung innerhalb weitester Horizonte. So lebte er, sich mitteilend, um sich zu bilden, sich bildend, um auf seine Gesellschaft einzuwirken. In seiner Psychologie machte er den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität als einen der menschlichen Seele wesentlichen theoretisch geltend, und seine Pädagogik bestimmte, dass die erstere in der „Selbstdarstellung“, die letztere in der „Weltanschauung“ das höchste Resultat erreichen.[51]) Bereits in den Monologen verkündete er, er wolle „äussernd bilden seine Eigentümlichkeit“, denn jeder Mensch habe die Menschheit darzustellen. Der grosse Aktivitätsdrang Schleiermachers war sich des Gegensatzes zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal in hohem Grade bewusst. Darum hatte er das Gefühl, über seine Leistungen erhaben zu sein[52]), und darum blickte er auf die Wirklichkeit überhaupt ironisch herab. In seiner akademischen Erörterung des Begriffes des „grossen Mannes“ sagte er: „Der grosse Mann ist nicht, was er ist, durch einzelne Werke und für einzelne Klassen; ja, auch eine Schule zu schaffen in der Kunst oder der Wissenschaft ist etwas weit unter seiner Aufgabe. Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter.“[53])

Die Kultur und die Ideologie seiner Zeit. In dieser für uns pathetischen Phrase lag der gewaltige Inhalt der Kulturforderung. Es

---

[50]) Dilthey, Schl. in der Allg. deutsch. Biogr. B. 31, 443, dann Schl.'s politische Gesinnung und Wirksamkeit, Preuss. Jahrb. B. X. Diese zwei Arbeiten erschüttern das verbreitetste Missverständnis, dass Schleiermacher eine weibliche Natur war. Dilthey zerstört „das Vorurteil der Unwissenden . . . . , welche fortfahren, aus einziger Lektüre der Reden über Religion und gewisser Partieen der Briefe diese stahlharte Natur für eine empfindsame Seele zu halten, welche zeitlebens am liebsten im zarten Gespräch mit edlen Frauen die grossen Fragen des menschlichen Gemüts diskutiert habe“ (Preuss. Jahrb. X, 235). Der Grund des falschen Urteils liegt darin, dass die Briefe aus der vorproduktiven Zeit unverhältnismässig breiten Raum einnehmen und dass die Monologen und namentlich die Reden populär sind. [51]) Erziehungsl. S. 208. [52]) Leb. in Br. IV, 89, 186 f. [53]) W. Abt. III, B. 1, 83.

gährte in den Jahrzehnten um die Wende des 18. Jahrhunderts innerhalb der unreifen Welt des industriellen Bürgertums, und die ersten Intelligenzen waren bemüht, sich des neuen Geistes bewusst zu werden und nach den fernen Zielen der Entwicklung zu spähen. Die praktischen Postulate der Ordnung, der Toleranz, der Sittlichkeit, des Fortschritts u.s.w. sublimierten sich allmählich zu abstrakten Idealen der Harmonie, der Freiheit, der Humanität, der Entwicklung u. s. w. In der Kulturgeschichte heisst jene Epoche die der Aufklärung. Im freieren Elemente der Dichtung vollzog sich späterhin die umfassendere Durchbildung der Ideale. Innerhalb der weitesten, von ihr eroberten Horizonte, von ihrem Enthusiasmus getränkt, versuchte sich alsdann die jüngere, theologisch vorgebildete Generation mit Entschiedenheit an der rationalistischen Lösung der Probleme. Jeder edle Geist sah sichgezwungen, ein Lebensideal zu gestalten. Es kam die idealistische Sturzwelle, die schon in Kant inauguriert, doch durch seinen Positivismus verklausuliert war. Die philosophische Romantik war eine Strömung, die in Bezug auf die tiefsten Aufgaben keine Reaktion gegen die Aufklärung bildete, vielmehr ihre Erbin und Vollenderin war. Berauscht durch die Idee der Autonomie des Denkens erstreben die jungen Theologen, die Werte auf dem Wege des Rationalismus sicher zu stellen. An jenen ihnen verwandten Geist des Perikleischen Zeitalters anknüpfend, stützen sie sich auf den rationalen Idealismus der Griechen, um ihn mit der germanisch-mystischen Weltanschauung zu synthetisieren. So erwachen die griechischen Ideen der Selbsterkenntnis, der Kalokagathie, des Eros, der Vernunft und zugleich die mittelalterliche Mystik mit ihrem Dualismus des Guten und Bösen, mit der sich differenzierenden vollkommenen Einheit und der Wiederbringung aller Dinge. Diese doppelte Renaissance giebt der romantischen Philosophie das Gepräge: sie ist bestrebt, als religiöser Kultus der Wahrheit zur Harmonie von Glauben und Wissen zu gelangen.

Den Anblick einer Tragödie gewährt uns die Kampfesarena der romantischen Geistestitanen; es lag in ihrer Ideologie eine dialektische Paradoxie, eine Verstrickung in einen bezauberten Kreis, in dem die Strebungen und ihre Gebilde einander keineswegs entsprechen wollten. Es entwickelte sich ein heilloser Gegensatz zwischen den Ausgangspunkten und den Resultaten, eine Verwechslung von logischem Inhalt des Denkens mit dem wirklichen Umfang des Seins. Was das zerrissene Leben im Verfall der Institutionen nicht zusammenzuhalten vermochte, das hielten einzelne Persönlichkeiten als Träger der allgemeinen Bildung und Gesittung in ihrem Bewusstsein zusammen. In der Zeit, wo die Werte nicht objektiv fixiert waren, und die Individuen allein die Verantwortlichkeit trugen, musste die Gesinnung als das Wichtigste erscheinen. Die Stürmer gegen die korrupte Wirklichkeit hatten nicht die Absicht, Altes umzugestalten und Neues zu errichten, sondern Überkommenes zu läutern. Einen neuen Kulturinhalt wollten sie in alte, verfallene Formen bringen, und wiederum waren es neue Formen, die sie für alte Kulturinhalte ersehnten: sie waren liberal und konservativ

zugleich. Die Lebensfrage ist in den sinnenden Köpfen zu einer Frage der Theorie geworden, eine verhängnisvolle Mystifikation, die das Bildungsideal zur Idealbildung, das Bedürfnis nach wahrem, höchstem Erkennen zur Sehnsucht nach dem Erkennen des Wahren, des Höchsten, die Notwendigkeit einer freien und weiten Anschauung zur Forderung einer theoretischen Weltanschauung verkehrte. Es bildete sich die höchste Aufgabe der Spekulation: das Wesen des Geistes und seines Prozesses sollte ergründet und dargestellt werden; das vollkommene, d. h. das richtige, gute, harmonische Sein sollte als dasjenige bestimmt werden, was es ist, d. h. wie es sein soll und muss, damit das Leben und die Wirklichkeit nicht bloss als denkbar, sondern als erträglich und lebenswert erscheinen. Das vollkommene, allgemeingültige Wissen erschien als das Wissen des Allgemeinen, des Vollkommenen. Geleitet durch logische, den Charakter der Notwendigkeit anscheinend garantierende Deduktion, gelangten die tiefsinnigen Denker zur allgemeinsten, mithin zur radikalsten Idee des Absoluten als der Garantie aller Werte, in welcher als in der Einheit und Totalität der höchsten Vollkommenheit der Inhalt der Denkmöglichkeit als die Wahrheit mit dem Umfang der vollkommenen Seinswirklichkeit sich identifiziert. Diese Identitäts-Philosophie verlief nach folgendem Schluss: die Wirklichkeit enthält verbunden dasjenige, was im abstrahierenden Bewusstsein getrennt ist, darum müssen wir, wollen wir zur Wirklichkeit gelangen, die Trennung aufheben. Vom höchsten Standpunkt der Vollendung erschienen die Besonderheiten des Denkens und des Seins als einseitige Abstraktionen und Fragmente, deren Widersprüche und Gegensätze im Absoluten aufgehoben sein müssen. Zum mystischen Urgrund hypostasiert, erschienen hier die Postulate des Lebens als eine Ontologie, die Wertungen verwandelten sich in kategorische Aussagen. Und doch kamen am Ende dieser Ontologie als ihr Abschluss wiederum Postulate zum Vorschein, freilich zu theoretischen Postulaten metamorphosiert. Die absolute Philosophie vermochte schlechterdings keinen absoluten Abschluss zu finden und es entsprang die Notwendigkeit, ein höheres, überlogisches Denken, die „transcendentale Anschauung“ zu postulieren, und zwar nicht bloss um das Absolute zu begreifen, sondern um überhaupt philosophieren zu können. So schloss sich die Sphäre der Philosophie dogmatisch und quietistisch vom praktischen Leben aristokratisch ab, ein in der Luft schwebendes ideologisches Surrogat des Lebens. Im idealistischen Übermut, welcher durch philosophierende Phantasie den Prozess der Geschichte nicht nur verstehen, sondern produktiv fortbilden sollte, entfaltete sich die spekulative Praxis, ein unpraktischer Idealismus aus praktischen Motiven, der sich einbildete, den Wert einer schöpferischen Grundlage des Lebens zu haben. Es trat eine Mehrzahl von selbständigen Geistern in die Schranken. Das Individuelle drückte unabwendbar den Stempel der Beschränktheit dem Höchsten jedesmal auf, was von jedem anderen Individuum als Borniertheit bei falscher Prätension empfunden wurde. Die Allgemeingültigkeit erwies sich fortwährend als sektiererische Exklusivität, wobei die Toleranz in einen

heftigen Kampf sich verwandelte. Es entwickelte sich bei gegenseitiger Kritik ein philosophischer Wettstreit, eine hypertrophische Krankheit des socialen Instinktes. Es schwirrte von Systemen in dieser Treibhauskultur des Allgemeingeistes, dessen Inhalt uns vom Standpunkt der völkerpsychologischen Wissenschaft verständlich gemacht wird. An diesem Wettstreit partizipierte Schleiermacher in origineller Weise, indem er mit Hegel zugleich über den Kampf selbst sich stellte.

Seine Stellung in der philosophischen Romantik. Schleiermachers grosse, Kraft, Tätigkeit und Liebe ausstrahlende Persönlichkeit war der berufenste Träger der Kultur, weil er mit den Grundpfeilern seines Charakters, der Aktivität und Passivität, dem Universalismus und Individualismus der geborene Repräsentant der tiefsten sittlichen und intellektuellen Bedürfnisse seiner Zeit war. Bereits in den Jugendjahren befestigte sich seine Gesinnung; unter allerlei Zweifeln, die er sonst haben mochte, fixiert er mit voller Sicherheit und Überzeugung in drei Glaubensartikeln sein Credo[54]): es ist das kosmopolitisch-humanitäre Ideal der Civilisation, ganz im Geiste der Aufklärung. Er erlebt den von den einen für segensreich, von den anderen für verderblich gehaltenen Napoleonischen Siegeszug. Seine praktisch-gläubige Natur äusserte sich damals: „Die Zuchtrute muss nun schon über alles gehen, was deutsch ist: nur unter dieser Bedingung kann hernach etwas recht tüchtig Schönes daraus entstehen. Wohl denen, die es erleben; die aber sterben, dass sie im Glauben sterben“.[55]) An dem politischen Himmel ging keine Sonne auf. Schleiermacher wird vom Genius der Romantik ergriffen und er macht aus der Not eine Tugend, wie er denn in einem Briefe schreibt: „Es ist eine herrliche Gabe Gottes, in einer Zeit zu leben, wie diese; alles Schöne wird tiefer gefühlt und man kann es grösser und herrlicher darstellen“.[56]) Nur kurze Zeit trieb er das ironische Spiel der „Teufeleien“ im „Athenäum“, um sich dann gänzlich ernster Arbeit zuzuwenden. Zu der Synthetisierung des Griechentums mit dem Christentum war er wohl berufen: die Mystik lag dem Theologen im Blute, und die Antike lernte der Interpret Platons aus der besten Quelle kennen. „Gestaltet sich — so schrieb er — die bürgerliche Welt um uns her schön, wie ich noch vor Kurzem lebhafter hoffte als jetzt, so ist dann die Vergleichung [mit dem Altertum] desto herrlicher. Gestaltet sie sich nicht, so ist die Betrachtung des Altertums der schönste, kräftigste Trost“.[57]) Er blieb nicht bei blosser Betrachtung stehen, ebensowenig wie er zu den Phantasmagorieen der Dichtung flüchtete oder den Konstruktionen der idealistischen Naturphilosophie sich ergab. Wohl folgte er dem Grundgedanken der Schellingschen Philosophie, aber er hatte Grund, sich dagegen zu verwahren, „mit den Transcendentalphilosophen in einen Topf geworfen zu werden“[58]), denn er strebte nicht mit Hegel zu den letzten spekulativen Konsequenzen, sondern, an den positivistischen

[54]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang 84. [55]) Leb. in Br. II, 77. [56]) Leb. in Br. II, 196. [57]) Leb. in Br. II, 182. [58]) Leb. in Br. IV, 98.

Schranken Kants festhaltend, war er bemüht, die Theorie im Dienste der Praxis zu erhalten. Wo er auftrat, gingen von ihm nicht so sehr Ideen als praktische Impulse aus. Er fühlte in sich die Mission, den „allgemeinen Geist" zu suchen, zu wecken, mitzuteilen, d. h. das Individuum zum Bewusstsein des Universellen veredelnd zu erheben und das Universelle zum praktischen Impuls in der Richtung der Vollkommenheit im Individuum zu gestalten. Die sittliche Autonomie der freien Individualität als eines Mitglieds der freien Gemeinschaft suchte er zum Bewusstsein zu bringen.[59] So war er ein Reformator des sittlichen Lebens, der Charakterbildung, der Läuterung des Individuums in moralischer, künstlerischer, religiöser, philosophischer und praktischer Beziehung in dessen socialer, humaner und kosmischer Stellung. Die litterarische Tätigkeit war ihm nur eine Form, eine Art, ein Mittel seiner idealen Wirksamkeit, welche in unmittelbarster Mitteilung ihr eigentliches Element hatte. Nur wenige Schriften veröffentlichte Schleiermacher, und in diesen sehen wir einen rednerischen, oft ins Dialogische gehenden Stil; seine theologischen Abhandlungen haben mehrfach die Form des Briefes. Als er in seiner akademischen Wirksamkeit theologische und philosophische Disziplinen selbständig zu bearbeiten unternahm, so geschah es nicht in der Absicht, Originelles mitzuteilen, sondern weil ihm die vorhandenen Systeme unzweckmässig in der Form und einseitig im Inhalt waren. Wohl ergriff er jene Standpunkte mit ihren Ideen und Methoden, aber in dem zügellosen Strom der Schwärmerei bewahrte er nüchtern seine Besonnenheit und Beharrlichkeit, die er auch theoretisch zu Haupttugenden rechnete.[60] Denn sein sittlich-philosophischer Genius hat gegenüber allen Auswüchsen der Romantik den Zusammenhang zwischen dem Boden des praktischen Lebens und den Gipfeln der philosophischen Ideen nie aus dem Auge verloren. Er erkannte, dass das Absolute, welches jene Philosophen zu erreichen vorgaben, nur ein Schemen war. Wenn er vom Absoluten sprach, so stand eine echte, unbeirrte Gesinnung dahinter, wenn er vom Empirie sprach, so war eine männliche, auf Erfahrung gegründete Praxis die Voraussetzung. Ihm sind die Ideale nur in der Form der strebenden Gesinnung und nicht in der des Wissens möglich. Mit seiner sokratischen Bescheidenheit ist er von allen romantischen Philosophen am wenigsten dogmatisch.

Die Kardinalfrage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis bei Schleiermacher führt uns in das „Centrum" seines Geistes, giebt uns das Verständnis seines werktätigen Glaubens an die idealen Güter. In der Diskrepanz zwischen dem Denken und dem Wollen erkannte er die Wurzel des Übels seiner Zeit.[61] Daher war ihm deren Identität das Höchste, ein Ideal, welches in unendlicher Entwicklung erreicht werden kann. Der Idee von der Apokatastasis in seiner Theologie entsprach die Idee der fortschreitenden Vervollkommnung in seiner Philosophie.

---

[59] Dilthey, Leben Schl.'s, Kap. 5, S. 245. [60] Sittenlehre S. 389. [61] Erziehungslehre S. 735.

Das Leben oscilliert zwischen innerer Bildung und äusserer Darstellung.[62]) Das Individuum bildet äussernd seine Eigentümlichkeit[63]), es nimmt das Universelle in sich auf, und „die Überfüllung pflegt in Sichentledigenwollen umzuschlagen“ [64]), das rezeptive Chaos entwickelt sich zur spontanen, weltbildenden Selbstdarstellung.[65]) 1) In Bezug auf das wirkliche, tätige Leben bestimmt er, dass es Priorität vor der Theorie hat, er betont die Dignität der Praxis[66]), welche durch die Theorie sublimiert, verklärt, veredelt wird, indem diese ihr einen höheren Gehalt und gleichsam erhabeneren Stil verleiht. Er will sich „die Realität nicht nehmen lassen“, d. h. sie gilt ihm ohne Rücksicht auf theoretische Begründung[67]), dem Cartesianischen cogito ergo sum stellt er facio ergo sum ergänzend gegenüber[68]); echt lutherisch, will er alles mit Religion, nichts aus Religion — und man kann hier auch „Philosophie“ substituieren —, gemacht wissen.[69]) Dilthey sagt: „Der ganze Lebensgehalt der voraufgegangenen Epoche erhielt in ihm Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt“.[70]) So kämpft er gegen Desorganisation, Willkür, Entartung im gesellschaftlichen Leben. 2) In Bezug auf die Theorie gilt es ihm, dass diese eine bewusste Praxis, eine Blüte dieser ist.[71]) Er will Leben in die Wissenschaften tragen, damit diese nicht erstarren: „Das künftige Geschlecht müsste aus elenden Kerls bestehen, wenn sie nicht in 50 Jahren alles weit besser wissen sollten, als auch der Beste jetzt“.[72]) Der Philosophie vindiciert er bildende Funktion: sie soll als Disziplin, normative μάθησις, Kunstlehre, Grundsätze aufstellen, die belehren, wie man das Leben zu regeln, zu ordnen und das Richtige hervorzubringen hat. Selbst das logische Voraussetzen definiert er als ein Handeln.[73]) „Das ganze Leben soll Kunst sein“ wiederholt jede seine Disziplin.[74]) Er perhorresziert die Möglichkeit, die höchsten Fragen durch einen Kunstgriff zu lösen: das vollkommene Wissen ist erst angesichts des vollkommenen Seins möglich, der vollendete Begriff ist nicht eher da, als das Ding, dem es entspricht, das Sein aber fliesst so, wie das Denken.[75]) So kämpft er gegen Dogmatismus, Pessimismus, Skepticismus, gegen allerlei doktrinäre Einseitigkeiten, ohne vor der Dialektik und der Kasuistik zurückzuschrecken, die sich ihm in solcher Position ergeben. Ihm setzen Theorie und Praxis einander beständig voraus und nähren sich nur von einander. Schleiermachers Stellung liegt in der Mitte zwischen dem Positivismuss einerseits, welcher beide Seiten absolut trennt und sie nur vermittelst der mechanischen, nicht virtuosen Anwendung verbinden lässt, zwischen den Identitätsphilosophen andererseits, welche zwar relative Trennung annahmen, aber, während sie die Einheit dekretierten, durch ihr Verhalten eine absolute Trennung herbeiführten. Schleiermacher will eine Harmonie von Theorie

---

[62]) Monol. S. 409. [63]) Monol. S. 398. [64]) Psychol. S. 151. [65]) Erziehungsl. S. 622. [66]) Erziehungsl. S. 9. [67]) Leb. in Br. IV, 55. [68]) Dialektik S. 238. [69]) Reden über Relig. II. [70]) Dilthey, Leben Schl.'s, Vorr. S. X. [71]) Erziehungsl. S. 9. [72]) Leb. in Br. II, 190. [73]) Dialektik S. 167. [74]) Dialektik S. 278, Psychol. S. 471, Sittenlehre S. 305. [75]) Dialektik S. 195.

und Praxis im antiken Sinne erreichen. Er bemühte sich, beide in lebendiger, fortschreitender Wechselwirkung zu erhalten.

In dieser denkend-wollender Geistesverfassung fühlte er sich als Kreuzungspunkt im universalen Prozess, in dem Geist und Natur (auch Vernunft und Sein, Ideales und Reales genannt) einander durchdringen, sich differenzierend und integrierend, in dem das Reale sich idealisiert und das Ideale realisiert. Er glaubte in unendlicher Approximation zum Absoluten begriffen zu sein, wo die Wahrheit und das vollkommene Sein kongruieren. Diese Idee war ihm nicht ein Wissen, sondern ein Glaube, eine notwendige Gesinnung, die ihm als das höchste Produkt der Intelligenz[76]), d. h. des Menschseins galt. In der lebendigen Wechselwirkung des Individuellen und des Universellen, des passiven Denkens und des aktiven Wollens, in dem so sich entfaltendem Leben, welches im Gefühl die Direktive hat, bestand ihm die wahre Religiosität, welche, sofern sie sich im Denken manifestierte, die Selbstbesinnung und in der Vollendung die Weltanschauung bewirkte, sofern sie sich im Wollen auslebte, die Praxis und in der Vollendung die Kultur des Seienden ergab. Das war Schleiermachers Idealismus, welcher von der Auffassung des Lebens als Selbsterhaltung und Eroberung der Natur ausging.[77])

Das labile Gleichgewicht seines evolutionistischen Relativismus, wie man diese Anschauung bezeichnen kann, liess jene eigentlich unaussprechliche Idee stets im Hintergrunde, und daher kommt es, dass Schleiermachers Tendenzen so vielen Missverständnissen und Ungerechtigkeiten ausgesetzt sind, dass seine Schriften, wie seine Natur geheimnisvoll erscheinen. In jeder Schrift kehrte er nur eine Seite hervor, ohne jemals definitiven Ausdruck der synthetischen Einheit zu geben. Schliesslich musste er sich erklären und er tat es im Sendschreiben an Lücke[78]), in diesem seinem theologischen Testament, welches er am Abend seines Lebens zwecks Bewahrung seiner Ansichten und Absichten vor Missverständnissen verfasst hat. Es treten uns die Motive seines Lebenswerks am unverhülltesten entgegen, wenn er da sagt, er wollte verhüten, dass das Christentum in Barbarei, die Wissenschaft in Unglauben ende. Aus der romantischen Sprache transponiert bedeutet das, er wollte die allgemeinen sittlichen Bande vor Zerfall, die individuelle Intelligenz vor der Skepsis retten. Ernste Selbstbesinnung mitten in der Praxis, ideale Gesinnung, das war es, was der göttliche Schleiermacher von den Menschen verlangte. Was aber ihn selbst betrifft, so manifestierte er in seiner Praxis seine Theorie, und in dieser sprach sich sein Wesen aus. So wenig er sich als einen bestimmten Berufspraktiker ansah, so wenig wollte er ein einseitiger professioneller Philosoph sein und gab dem den Ausdruck, dass er sich einen Dilettanten in der Philosopie zu nennen wagte.[79a]) In der Richtung auf die Lebensvirtuosität wollte er, der moderne Sokrates, erzieherischen Einfluss üben. Sein eigentlicher Beruf ist der des Erziehers

---

[76]) Erziehungsl. S. 136. [77]) Aesthetik S. 162. [78]) W. Abt. I, B. 2, 619. [79]) W. Abt. I, B. 2, 594, 625, 650, Leb. in Br. IV, 89.

zur Kultur, deren Werte er theoretisch und praktisch zu begründen lehrte. Schleiermachers Biograph hebt hervor, dass er in allem was er tat, ein pädagogisches Genie war und sich auch als ein solches fühlte.[79]) „Das Spekulative — so lesen wir in Schleiermachers Pädagogik — ist das nie beendigte Suchen des absolut Inneren und Allgemeinen im objektiven Bewusstsein.“[80])

Das System der Wissenschaften und die Dialektik. Schleiermachers Geistesverfassung zeigt von Jugend auf einen dualistischen Zug, der sich im Laufe seines Lebens stetig potenziert. Sein frühreifer Verstand, der ihn in der Kindheit zeitweilig stolz und eitel machte, suchte zur Wahrheit zu kommen und erwarb gierig Kenntnisse, die, nur in Systematik gefasst, ihn befriedigen konnten.[81]) Scharfsinnig und kritisch, war er der radikalsten Skepsis fähig, und entstammten schon jene interessanten Skrupeln der Jugendzeit einem glaubensbedürftigen, mystisch veranlagten Gemüte.[82]) In religiöser Atmosphäre wuchs er auf, durch religiöse Lehren niemals befriedigt. Ihm wurde Religion die vertrauende Frömmigkeit, die Vergötterung der Ideale und darum konnte er in den Reden sagen, die Religion sei ihm geblieben, „als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden“. Er studierte Theologie und Philosophie zugleich, und stets floss seine Bildung aus diesen beiden Quellen. Wie er sich zu den grossen Philosophemen und theologischen Lehrmeinungen verhielt, zeigt ein Brief des 21 jährigen, den er ebenso gut in der späteren und spätesten Zeit hätte schreiben können. Zunächst versichert er darin dem Vater, dass er von der „Systemsucht entfernt geblieben ist, wie von der Empfindelei“, dann fährt er fort: „Ich habe mit dem Zweifeln angefangen zu denken und soviel ich seitdem auch gelesen und selbst nachgedacht habe, soviel Umgang ich auch mit den festesten Anhängern dieses und jenes Systems gepflogen habe, so bin ich doch gewissermassen in der Theologie sowohl, als in der Philosophie auf dieser Stufe stehen geblieben. Ich glaube nicht, dass ich es jemals bis zu einem völlig ausgebildeten System bringen werde, so dass ich alle Fragen, die man aufwerfen kann, entscheidend und im Zusammenhang mit aller meiner übrigen Erkenntnis würde beantworten können; aber ich habe von jeher geglaubt, dass das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Parteien das einzige Mittel sei, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewissheit und vor allen Dingen zu einer festen Grenze zwischen dem zu gelangen, worüber man notwendig Partei nehmen und sich und einem anderen Rede und Antwort muss stehen können, und zwischen dem, was man ohne Nachteil seiner Ruhe und Glückseligkeit unentschieden lassen kann. So sehe ich den Kampfspielen philosophischer und theologischer Athleten ruhig zu, ohne mich für irgend einen zu erklären, oder meine Freiheit zum Preis einer Wette für irgend einen zu setzen; aber es kann nicht fehlen, dass ich nicht jedesmal von beiden etwas

---

[79]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 71[3], 143[12]. [80]) Erziehungsl. S. 632. [81]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 10. [82]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 10[16], 11[10], Kap. 3, 53[17].

lernen sollte."[83]) Nicht auf Systembildung war sein Geist gerichtet, sondern auf die Regulierung der Funktionen des Intellekts und des Gefühls, auf die Abgrenzung und Reinhaltung der Gebiete beider in Philosophie und Theologie, auf die Bestimmung der Beziehungen zwischen Wissen und Glauben. Im Gefühl fand Schleiermacher den festen Punkt in der Erscheinungen Flucht. Er sagte einmal, die mystische Anlage sei ihm „wesentlich und habe ihn unter allen Stürmen des Skepticismus gerettet und erhalten". Er nannte sich „einen Herrnhuter höherer Ordnung".[84]) Das Gemüt erklärte er für die „Werkstätte des Geistes"[85]) und ging einmal so weit in romantischem Überschwang, dass er schrieb: „Ich wollte, der Teufel holte die Hälfte des Verstandes in der Welt — meine Quota will ich auch hergeben, wiewohl ungern — und wir könnten dafür nur den vierten Teil Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde. Aber er wird sich hüten, denn er muss wissen, dass sein Reich schlecht bestehen würde".[86]) Als er an das Studium der modernen Philosophen herantrat, klagte er, wie ein „geplagtes Individuum" in seinem „drückenden Verhältnis zur Wissenschaft und Kunst" er sei. Er erzählt, wie „das leidige Lesen und Studieren" ihm beschwerlich sei, besonders der Modernen: „aber die Neueren, und besonders die Philosophen sind wohl nur zu meiner Qual von Gott geschaffen", denn da sei ihm am schwersten, sich Rechenschaft zu geben, „was der Mann eigentlich gewollt hat und wo er steht"; eben darum, so schliesst er, habe er den „Beruf zur Verwaltung der Kritik", „denn wenn es solche Mühe macht, und wer es so gründlich damit nimmt, der hat wohl ein Recht, über den Wert der Bücher mitzusprechen".[87]) In der geistreichen Rezension Fichtes[88]) und in der Analyse der Jacobischen Darstellung des spinozistischen Systems[89]), in welcher Schleiermacher die falschen Punkte auffand, ohne noch Spinoza selbst gelesen zu haben[90]), hat sein kritisches Genie Meisterstücke hervorgebracht. Beim kritischen Geschäft erwuchs ihm ein eigener philosophischer Horizont: „Ich denke, — schrieb er — es wird nun einmal über die Grenze der Philosophie gesprochen werden müssen, und wenn die Natur ausserhalb derselben gesetzt wird, so wird auch Raum gewonnen werden auf der anderen Seite der Philosophie für die Mystik".[91]) Doch zu einer bestimmten philosophischen Stellungnahme liess er sich nicht verleiten. Er sträubte sich dagegen, als Haupt einer Richtung oder Schule zu gelten.[92]) Und eben damit, dass er kein Systembildner sein und die Philosophie nur historisch und kritisch behandelt haben wollte, rechtfertigte er seine Stellung in der Akademie.[93]) Die Mystik war es neben dem Kriticismus, die ihn den Dogmatismus überwinden und den Weg zur Lebenspraxis finden liess. Aus der Anschauung des Lebens erwuchs sein Individualismus und die Über-

---

[83]) Leb. in Br. I, 82. [84]) Leb. in Br. I, 309. [85]) Leb. in Br. I, 195, 209. [86]) Leb. in Br. I, 359, 368. [87]) Leb. in Br. I, 291, III, 233, 237. [88]) Leb. in Br. IV, 624. [89]) Gesch. d. Philos., Anhang. [90]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang S. 64 f. [91]) Leb. in Br. I, 295. [92]) Leb. in Br. II, 70, 190; W. Abt. I, B. 2, 579, 619. [93]) W. Abt. III, B. 3, 8 f.

zeugung, dass kein System Allgemeingültigkeit erlangen kann. Er meinte daher: „Es kommt darauf an, dass jedem ein Ganzes aus dem Mittelpunkt seines eigenen Lebens bereit werde, und weil in jedem die Philosophie ihre eigene Geschichte hat, so haben die anderen nur das Zusehen, das Divinieren, wie es nun weiter gehen werde".[94]) Anmassend und überspannt erscheint ihm, ein System der Philosophie aufstellen zu wollen.[95]) Aber das Vertrauen zu der Philosophie ist in ihm nicht schwächer, als in ihren damaligen Koryphäen. Er bekennt: „Ich bin zu meinem Vertrauen auf ganz anderem Wege gekommen, durch meine nicht zu dämpfende und fast allgemeine innere Polemik".[96]) Auch nach aussen hin, Parteien aufzufinden in Gesellschaft und in Schriften und sie zu kritisieren, d. h. ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit nachzuweisen, war das Element Schleiermachers.[97]) „Nicht im Spiel hat er sich jene Vielgewandtheit in der Behandlung der Begriffe erworben, welche in späteren Zeiten, wie etwas Dämonisches von denen, welche ihm begegneten, empfunden ward", sagt Dilthey.[98]) Mit dem Werkzeug der Dialektik bildet und behandelt Schleiermacher theologische und philosophische Fragen in immer wachsendem Umfange. Über allen ihm entgegenstehenden Standpunkten bildet er eigene Synthesen, auf Konsequenz und Systematik höchst bedacht. Die Interessen des Gefühls und des Intellekts, worauf die Praxis, resp. die Theorie basierte, kollidierten ihm beständig und er suchte vermittelst der dialektischen Generalisation und Subsumtion zur Harmonie zu gelangen, ohne durch einen theoretischen Machtspruch die Identität zu behaupten. So blieb im Hintergrunde seines Geistes der grosse Dualismus von Glauben und Wissen, von Denken und Sein bestehen, und erst in dem späten Sendschreiben an Lücke kam Schleiermacher zu einer definitiven Beantwortung der Frage nach jenem Grundverhältnis. Er sah sich nämlich durch die Einwände, seine Philosophie sei von seiner Theologie und diese von jener bedingt, zu einer Erklärung über das Primat gedrängt. In diesem Schreiben stellt er sich auf die Probe, indem er sich fragt, welche Abhängigkeit von jenen beiden er vorziehen müsste. Seine Antwort ist: für sich allein würde er kein Bedenken tragen, seinen „Glauben von der Spekulation zu Lehn zu nehmen", wobei ihm aber „die beste Freudigkeit verloren gehen würde"; sofern er sich aber „in der Gemeinde und vorzüglich als Lehrer betrachte", werde er auf die andere Seite hinüber gezogen und müsse dem Glauben das Primat erteilen.[99]) Wir haben zu sehen, wie sich jenes Verhältnis innerhalb seiner theoretischen Tätigkeit gestaltete.

Aus der ideologischen Sublimierung seiner Praxis ergab sich für Schleiermacher eine Theoriebildung. Sein vielseitiges Leben als Erkennen der sittlichen, künstlerischen u. a. Werte verwandelte sich in der fragenden Selbstbesinnung in sittliches, künstlerischen u. s. w. Erkennen als Aufstellen von Idealen, anders ausgedrückt: seine Erlebnisse

[94]) Leb. in Br. IV, 133. [95]) Dialektik S. 21 f. [96]) Leb. in Br. I, 228 f. [97]) Monol. S. 374. [98]) Dilthey, Leben Schl.'s S. 151. [99]) W. Abt. I, B. 2, 616.

in Moral, Kunst u. s. w. gingen in erzieherische Moralbildung, Kunstbildung u. s. w. über, um die „Wissenschaften" der Ethik, der Aesthetik u. s. w. zu konstituieren. Da keine der vorhandenen Theorieen ihm genügen konnte, entschloss er sich zu selbständigem Aufbau der Disziplinen, jeder als „ein Ganzes von Folgerungen von einem grossen Punkt aus".[100]) Immer neu kombinierend trug er sie vor, nach vollkommener Gestaltung strebend, ohne dazu zu kommen, irgend eine für den Druck zu fixieren.[101]) Auf das sich verwandelnde und bereichernde Leben gerichteten grossen Lehrer war die Theorie nicht eher abgeschlossen, als ihr Objekt. Auf zwei Hemisphären verteilen sich ihm die Wissenschaften: hier Theologie, hier Philosophie. Seine Glaubenslehre trägt das Motto Anselms: „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget".[102]) Die Theologie weist auf ein System der Weltanschauung hin, welches dem Glauben Inhalt geben muss, denn der Glaube muss wahr sein, wie andererseits die Wahrheit auf dem Glauben notwendig beruht. Die Weltanschauung muss sich in der Gesamtheit der philosophischen Wissenschaften darstellen, die einen organischen Zusammenhang bilden. Aus der Ethik führte der Eros Schleiermacher zur Aesthetik, zur Pädagogik, zur Staatslehre, in einer anderen Linie zur Geschichte der Philosophie, zur philologischen Hermeneutik; auf der Seite der Empirie entsprach der Ethik die Psychologie und die von ihm unbearbeitete Geschichtskunde. Der Ethik als Geisteswissenschaft korrespondierte nach griechischem Vorbild die Physik als Naturwissenschaft, die Schleiermacher unbearbeitet liess, und über beiden hatte sich die Dialektik[103]) als die Philosophie zu erheben, die an die Theologie zu grenzen hätte.

Jede Wissenschaft Schleiermachers weist auf eine andere als auf ihre Bedingung und Ergänzung hin, und alle insgesamt setzen eine höchste Wissenschaft voraus: eine vorbereitende und einleitende, eine zusammenfassende und abschliessende, eine grundlegende Wissenschaft höherer Ordnung. Die Geschichte der Dialektik wird uns zeigen, dass Schleiermacher in ihr den Schlüssel zum Organismus seines Wissenssystems geben wollte, wozu er innerlich und äusserlich gedrängt war. Sowohl Theologen als Philosophen werden beim Studium Schleiermachers dahin geleitet, in der Dialektik seine letzten Voraussetzungen zu suchen.

Eine zweifache Beziehung können wir in der Aufgabe der Dialektik aufdecken: insofern sie aus der Organisation, der Form der Wissenschaften entspringt, und insofern sie einer Forderung aus dem Regress ihrer Inhalte zu entsprechen hat: sie hat Wurzel und Krone zugleich

---

[100]) Sittenlehre S. 2. [101]) Hier mag erwähnt werden, dass Henriette Herz in späteren Jahren erzählte, dass die geselligen Beziehungen die Hauptschuld daran trugen, dass er nicht dazu kam, seine Vorlesungen für den Druck zu bearbeiten (J. Fürst, Henriette Herz, 2 A. S. 169). [102]) Anselm, Prosol. 1, de fide trin. 2. [103]) Schl.'s Übersetzung Platons 3 A., I, 1,46.

zu sein. 1) In ersterer Beziehung besteht das Postulat, dass die Dialektik von einem höheren Standpunkt das Objekt der Disziplinen erfasse, um dessen Teilung in ihnen, so wie den Zusammenhang dieser selbst zu erklären. Als eine Wissenschaftslehre muss sie zu jenen im Verhältnis der Theorie zur Praxis stehen und also die höchste Wissenschaft sein. Der Prozess der dialektischen Synthetik hat sich in ihr systematisch und vervollkommnet darzustellen und die Methode der Spekulation als in einer höheren Logik zu fixieren. Ihre Aufgabe ist, zwischen den Wissenschaften und dem Absoluten zu vermitteln, den Intellekt selbst abzuleiten und zu begründen und das Verhältnis von Wissen und Glauben vor eine höhere Instanz zu bringen. 2) In der anderen Beziehung hat die Dialektik in Anbetracht dessen, dass das Denken nach Schleiermachers Bestimmung die Hauptfunktion des Geistes ist[104]) und als Hauptkoeffizient bei jeder Wertung besteht, das Absolute als das höchste, alle Werte begründende Ideal zu demonstrieren, somit eine Metaphysik zu bilden. Sie muss die Kunst lehren, die Gesamtheit der Werte aus dem Absoluten abzuleiten.

In beiden Fällen wird Schleiermacher über seine theoretischen und praktischen Schranken weit ins Unmögliche getrieben. Frei von der romantischen Kühnheit, ist er sich bewusst, dass die erstere Idee der Dialektik eine Hypostase der Wissenschaft bedeutet, indem sie auf einem königlichen Weg des Erkennens die Vollendung antizipiert, die erst in der Totalität der Einzelwissenschaften zu erreichen ist. Er ist sich ferner bewusst, dass die zweite Idee der Dialektik ein unmögliches Ergreifen der Transcendenz bedeutet, welches sie zu einer apokryphen Schrift machen würde, in der sich das Arkanum zu offenbaren hätte. Wie verfährt er nun dem gegenüber? Die Synthese beider Ideen scheint ihm die Übertreibungen auf beiden Seiten zu paralysieren. Und nun, nicht vor der Dialektik, sondern in ihr bringt er sich alle Schwierigkeiten zu Bewusstsein: er trägt sie als Inhalt hinein. Die Dialektik soll, so bestimmt ihre Einleitung, eine Identität von Transcendentalem und Formalem, von Logik und Metaphysik, von Kunst und Wissenschaft sein.

1. In Rücksicht auf die erstere Aufgabe sehen wir die Dialektik gegen den „Aristokratismus der Intelligenz“ gerichtet. Sie verneint, dass es ein „erstes Wissen“ giebt und sieht die Wissenschaftslehre nur als Ideal an. Eine Dianoiologie will sie sein, die den Prozess der Vervollkommnung des Denkens zum Wissen zu ihrem Gegenstande hat, bemüht, die Regel dieses Fortschreitens zu finden, die sich als die relativierte Vierteilung herausstellt, wonach alle Wissenschaften Schleiermachers und die Dialektik selbst prozedieren. Wohl nimmt er an, dass der Intellekt im Absoluten begründet ist, aber statt eine abenteuerliche metaphysische Ableitung zu versuchen, beschränkt er sich darauf, gegen rationalistische Einseitigkeiten und Skepsis zu polemisieren. Die Dialektik scheint selbst den Gegensatz von Wahr und Falsch aufzuheben. Schleiermacher hütet sich wohl, den Widerspruch, wie

---

[104]) Erziehungsl. S. 617.

es Hegel tut, zu sanktionieren[105]), darum kommt er aber aus dem permanenten Kampf nicht heraus. Die Dialektik scheint sich als sophistische Eristik zu geben, die mit zerstörender Dialektik in schlechtester Bedeutung des Wortes operiert, und ihr Absolutes als blosse Negation sich darzustellen. Schleiermacher musste gegen eine solche Auffassung opponieren; er meinte: „. . . vielmehr halte ich das gerade für den charakteristischen Unterschied, dass die Dialektik alles anerkennen muss und nur den Schein vernichten kann, und nur die Sophistik auf das Vernichten ausgeht".[106]) Der Glaube an das Absolute ist es, was der Dialektik einen positiven Halt giebt. Die ideale Gesinnung leitet in ihr zur höchsten Wissensproduktion und äussert sich im Rhythmus der kombinatorischen Fortschreitung. Das Verhältnis von Glauben und Wissen wird als eine Harmonie am Schlusse der Dialektik postuliert, und von der Philosophie wird verlangt, sie solle die Verständigung anbahnen.

2. In Bezug auf die zweite Aufgabe stellt sich die Dialektik so, dass sie mit eigentümlichen Werten, analog den anderen Disziplinen, zu tun hat. Ist doch das Denken nicht bloss Zweck, sondern auch Mittel, es bildet nicht bloss ab, sondern es schafft auch, es repräsentiert nicht bloss das Allgemeine, sondern es geht auch auf das Besondere, es ist theoretisch, aber auch praktisch. Das Streiten ist ein praktischer Vorgang, das Idealbilden ein praktisches Tun, und insofern ist der Begriff eine Aufgabe, eine Idee. Um die Kraft und Tragweite des diskursiven Denkens zu ermessen, stellt die Dialektik eine Klimax auf, welche an der Schwelle des Absoluten aufhört. Die Dialektik sucht absichtlich alle extremen Standpunkte auf und sie potenziert alle quantitativen Beziehungen. So erweist sich die Unzulänglichkeit des blossen Denkens, welches höchstens mit Symbolen das Absolute inadäquat zu erfassen vermag. Dem Intellekt muss das Sein schlechthin gegeben sein, und er kann höchstens zum Postulat des Füreinanderseins der beiden gelangen. Schleiermacher hütet sich, eine absolute Ontologie aufzustellen, ein mechanisches, totes, subjektives Produkt, denn er würde damit das Verhältnis von Theorie und Praxis doktrinär gelöst haben. Die Philosophie an sich ist ihm nicht demonstrabel, denn sie ist das Leben selbst. Die Dialektik ist eine unter diese zu subsumierende, anderen Disziplinen koordinierte Wissenschaft. Sie erfasst nur logisch, was jene ethisch, ästhetisch u. s. w. erfassen und sie integriert das System der Wissenschaften. Der Herausgeber der Dialektik, Jonas, weist aus ihrem Mittelpunkt über sie hinaus, auf Schleiermachers Geschichte der Philosophie.[107])

Sämtliche Lösungen der Dialektik, auch ihre letzten Aufstellungen, sind Postulate. Der Gegensatz von Theorie und Praxis überträgt sich in den Inhalt dieser Disziplin und bewirkt ein „Schweben in entgegengesetzter Bewegung" [108]), er bewirkt ferner einen Riss, der in alle ihre Setzungen eine Zweiseitigkeit hineinträgt, so dass stets mit zwei Voraussetzungen, zwei Gründen u. s. w. operiert wird; er hat schliesslich

[105]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang S. 134. [106]) Leb. in Br. IV, 282. [107]) In seiner Vorrede S. IX, Fussnote. [108]) Dial. S. 168.

zur Folge eine durchgängige Amphibolie ihrer Kategorieen. Das praktische Bilden und der theoretische Regress streben in unendlicher Approximation zum Ideal mit einander zu verschmelzen: der Dualismus soll in den Monismus übergehen. Der in die Dialektik Eintretende wird von ihrem Wirbel ergriffen, von der Wechselwirkung ihrer Faktoren fortgerissen und über sich selbst hinausgetrieben. In dem „Sichseinerbewusstwerden" besteht für Schleiermacher die Kultur des Geistes. Die Dialektik stellt selbst die Forderung, dass sie überwunden werde, denn sie hat zum Inhalt, dass die Dialektik ein Ideal des wissenden Geistes ist.

Das organische Verhältnis der Dialektik zu den Einzelwissenschaften bei Schleiermacher ist analog der Beziehung seiner begreifenden theoretischen Tätigkeit zu seiner praktischen, ferner dem Verhältnis seines virtuosen Charakters zu dessen Manifestationen, alsdann in seiner repräsentativen Stellung innerhalb seiner Zeit und es ist kein anderes, als das des Absoluten zu den Erscheinungen in der Schleiermacher'schen Auffassung. Im letzteren Fall haben wir einen dynamischen Pantheismus vor uns, der das Absolute in den Prozess der Differentiation und Integration auflöst. Inwiefern die Momente darin synthetisiert werden können und sollen, in welchem Verhältnis diese ganze Anschauung als Mittel zu Schleiermachers Zwecken steht, — das sind nun Fragen, welche sachliche Kritik veranlassen, vor der diese Einführung Halt zu machen hat.

II. Die Geschichte der Dialektik.

Aus den Briefen, in denen Schleiermacher seinen Freunden Berichte über seine Arbeitsweise und den Stand seiner Arbeiten zu geben pflegte, lässt sich die Entstehungs- und Bildungsgeschichte der Dialektik entnehmen. Sie gehört der reifsten Zeit der Berliner Tätigkeit an. Die erste Notiz fällt in den Anfang dieser Periode, die letzte in die Todesstunde des Meisters. Der Zeitraum zwischen beiden beträgt fast 25 Jahre.

Im Jahre 1810, als es sich darum handelte, Steffens nach Berlin zu berufen, befürwortete Schleiermacher diese Wahl mit der Begründung, dass er sie „für äusserst zweckmässig, ja für dringend notwendig halte, um teils der Einseitigkeit in der Philosophie, teils auch der bei allem Reichtum nicht abzuleugnenden Einseitigkeit in der Behandlung aller Zweige der Naturwissenschaft ein Gegengewicht zu sehen", und er fügte über diese Wahl hinzu: „ebenso dringend auch ich sie wünsche für die Vorlesungen über die ethischen Wissenschaften, welche ich in Zukunft zu halten gesonnen wäre, für welche ich, da ich selbst allgemeine Philosophie nie vortragen werde, keine Haltung finde und sie daher lieber unterlasse." [1]) Im Dezember dieses Jahres schreibt Schleiermacher an Gass, dass er schon mehrfach darum angegangen worden sei, Ethik zu lesen; „allein ich habe einmal verschworen, — fährt er fort — solange Fichte der einzige Professor der Philosophie ist, kein philoso-

---

[1]) Leb. in Br. IV, 175.

phisches Kollegium zu lesen: und sollte sich das bis Ostern ändern, so hätte ich Lust, erst als Einleitung zu meinen philosophischen Vorlesungen die Dialektik zu versuchen, die mir lange im Kopfe spukt."[2]) Vielleicht ist damit in Verbindung zu bringen, was er schon im November 1803 an Reimer schrieb: „Dieser Platon und meine eignen künftigen Dialoge, die ich aber nur auf den Platon bauen kann, sind gewissermassen mein einziger Trost."[3]) Seiner Antipathie gegen Fichte gab er in den Briefen mehrfach Ausdruck[4]); von dessen Philosophie meinte er, dieselbe passe überhaupt nicht für das Katheder.[5]) Hingegen mit Steffens harmonierte er sehr; er bezeichnete die Einleitung zu dessen Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft als diejenige Darstellung des höchsten Wissens, mit der er am meisten einverstanden sei.[6]) Steffens erhielt die Professur nicht, und der Lehrstuhl blieb unbesetzt. Wohl unter diesen Umständen hat sich Schleiermacher entschlossen, die philosophische Grundlage für seine Vorlesungen selbst zu geben.[7])

Im Jahre 1811 kündigt er an: „Dialecticen, s. artis philosophandi principiorum summam tradet etc." Im Mai dieses Jahres berichtet er an Gass: „ . . . Und nun gar die Dialektik; diese kostet eine schmähliche Zeit. Der Entschluss hatte lange in mir gewurmt; ich bin aber doch froh, dass er zum Durchbruch gekommen ist. Als ich anfing, waren mir erst die Hauptmassen klar, nun verarbeitet es sich allmählich mehr ins Einzelne, und ich hoffe, das Ganze soll gut werden."[8]) Im Juli 1813 schreibt er an Brinkmann: „Das Vorlesungshalten bringt mich sehr vorwärts . . . . Dann habe ich auch eine Art von spekulativer Philosophie vorgetragen unter dem Titel Dialektik, und ich hoffe, dass schon auch das erste Mal der Grund wenigstens zu einer ziemlich klaren Darstellung gelegt ist. Aber freilich meine litterarische Tätigkeit liegt ganz . . . . Ich tröste mich darüber, denn ich bin doch zum Schriftsteller am wenigsten gemacht."[9]) — Es steht fest, dass Schleiermacher die Dialektik zunächst um der Ethik willen ausgearbeitet hat. Sein Schüler Twesten teilt mit, dass Schleiermacher die Ausarbeitung der Ethik sogar bis zur Vollendung der Dialektik ausgesetzt zu haben schien.[10]) In den Jahren 1813—1824 las er Ethik nur einmal, die Dialektik dagegen dreimal. Der geniale Takt Schleiermachers, mit dem er jede Disziplin frei aus sich heraus sich gestalten liess, machte die spezielle Abhängigkeit der Dialektik schwer erkennbar; denn diese Beziehung soll eben das Ziel sein und sie ist nur eine unter den vielen Beziehungen, die sich aus der Bearbeitung anderer Disziplinen ergaben.

---

[2]) Schl.'s Briefw. mit Gass, S. 87. [3]) Leb. in Br. III, 370. [4]) Leb. in Br. I, 339, 357, IV, 53 u. ö. [5]) Leb. in Br. I, 229. [6]) Twestens Ausgabe der Ethik Schl.'s, Vorr. S. XCVII, auch Weiss im Anhang zum B. 73 der Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Beil. G. No. 27. [7]) Weiss, Untersuchungen zu Schl.'s Dialektik, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, B. 73, S. 8. [8]) Schl.'s Briefw. mit Gass, S. 94. [9]) Leb. in Br. IV, 186. [10]) Twestens Ausg. der Ethik, Schl.'s Vorr. S. VI, XV, XCII.

Im Jahre 1814 liest Schleiermacher wieder über Dialektik und er schreibt sie in 346 Paragraphen nieder. Er meldet an Gass im Oktober 1814: „Zur Dialektik schreibe ich mir nun vorläufige Paragraphen auf, welches doch die erste Vorbereitung zu einem künftigen Kompendium ist."[11] Im Dezember dieses Jahres schrieb er an Blanc: „.... ich will meine Dialektik in eine solche Ordnung schriftlich bringen, dass, wenn ich noch einmal darüber gelesen habe, ich sie dann auch für den Druck bearbeiten kann."[12] Politische und kirchliche Aufgaben beanspruchen Schleiermachers Kraft in den nächsten Jahren dermassen, dass die wissenschaftliche Tätigkeit pausiert.[13] Um das Ende 1815 wird der Entwurf der Dialektik an Gass geschickt; das Geleitschreiben ist leider nicht erhalten, nur die anerkennende Antwort des Freundes vom März 1816.

Im Jahre 1818 trug Schleiermacher die Dialektik zum dritten Mal vor. Lakonisch schreibt er im Dezember an Gass: „Die Unechtheit des Epheserbriefes wird mir beim Lesen immer gewisser und die Echtheit meiner Dialektik auch. Aber die hat noch lange Zeit. Der Mensch hat nun seine fünfzig Jahre auf dem Rücken und muss sich auf nichts Unnützes mehr einlassen, sondern das Nötigste tun."[14] Im nächsten Jahre fragt Gass an: „... Hast Du Dich denn seinetwegen (de Wette) oder über die Dialektik mit Hegel überworfen? Es ist darüber wieder ein wunderliches Gerede hierher gekommen, woraus ich noch nicht klug werden kann."[15] Näheres darüber ist nicht zu eruieren. Nur drei Tage nach jenem Brief versichert Schleiermacher Brinkmann, dass seine geistige Produktivität und Empfänglichkeit trotz des vollendeten 50ten Lebensjahres ungeschwächt sei, und er fährt fort: „Du musst mir leider aufs Wort glauben, da ich seit mehreren Jahren mit nichts Bedeutendem öffentlich aufgetreten bin. Aber das Hervorbringen liegt in den Vorlesungen. Noch in den letzten Jahren habe ich eine Politik, eine Dialektik, eine Psychologie nach meiner eigenen Weise vorgetragen, von denen ich hoffe, wenn sie auf dem Papier ständen, sollten sie sich Deines Beifalls erfreuen: und im nächsten Jahr denke ich an die Ästhetik zu gehen. Freilich hat aber auch das Leben unter der Jugend und für die Jugend eine besondere erheiternde Kraft ...."; weiter betont er, dass er „seit den Reden über die Religion noch ganz derselbe geblieben" sei.[16] — Mit dem „Hervorbringen in den Vorlesungen" „unter der Jugend und für die Jugend" hatte es folgende Bewandtnis.[17] Im Auditorium war für Schleiermacher stets die beste Atmosphäre für die Durchbildung seiner Ideen gegeben, dort gewannen sie auch ihre feste Gestalt. In einem Brief an Brinkmann vom Mai 1805 äusserte sich Schleiermacher: „In der ersten Zeit beschäftigt mich der Plan für ein zu sprechendes Ganze von solcher Ausdehnung gewaltig, und je weiter ich dann komme, um

---

[11]) Schl.'s Briefw. m. Gass, S. 121. [12]) Leb. in Br. IV, 203. [13]) Leb. in Br. IV, 237. [14]) Briefw. m. Gass, S. 160. [15]) Briefw. m. Gass, S. 180. [16]) Leb. in Br. IV, 240 f. [17]) cf. Diesterweg, Über die Lehrmethode Schl.'s.

desto mehr Studien habe ich zu machen für das Detail. Überdies beschäftigt mich oft der Vortrag für eine Stunde länger als eine Stunde, weil ich eben auch für das Katheder nichts, was zum Vortrag gehört, aufschreiben kann, und doch hier mich in einer ganz neuen Gattung befinde, für welche mir meine Kanzelübung so gut als nichts hilft. Dieses Vorarbeiten ohnerachtet lasse ich dann auf dem Katheder meinen Gedanken weit freieren Lauf, als auf der Kanzel, und so kommt mir manches dort durch Inspiration, was ich denn des Aufzeichnens für die Zukunft wert halte und woraus mir so noch eine Nacharbeit entsteht."[18]) Im Oktober 1808 schrieb er an seine Braut, Henriette von Willich: „... Nun drängt es mich, Vorlesungen zu halten über diesen Gegenstand; das ist immer der erste Ausweg: denn dadurch tritt mir alles am besten vor Augen und arbeitet sich aus. Dann komme ich wieder in ein geschäftiges Leben, was mir Freude macht, wenn ich auf dem Katheder stehe und Du sollst sehen, wie mir das gedeihen soll."[19]) Im November 1808 schrieb er ihr: „... Nun kommen noch Vorlesungen hinzu. Da wirst Du noch oft, hoffe ich, Gelegenheit haben zu sehen, wann die erst angehen, ehe ich recht im Zuge bin, wie viel Zeit sie mir rauben, ohne dass ich sie doch eigentlich dazu brauche, durch blosses unstetes hin und her Überlegen. Je weiter ich aber in der Darstellung fortschreite, desto sicherer werde ich auch, und desto mehr geht alles von selbst."[20]) Im nächsten Monat schreibt er wieder an Henriette: „... Was mir aber jetzt schon grosse Freude macht, das sind meine Vorlesungen; mit den ersten Stunden bin ich selbst unzufrieden ... Aber nun komme ich hinein und die Zuhörer auch. Alles ordnet sich bestimmter, es geht immer klarer hervor, dass wir die Wahrheit ergriffen haben, der Vortrag wird immer leichter und oft überrascht mich selbst mitten im Vortrage etwas Einzelnes, was von selbst hervorgeht, ohne dass ich daran gedacht hatte, so dass ich selbst aus jeder einzelnen Stunde fast belehrt herauskomme. Ich kann Dir gar nicht sagen, was für ein Genuss das ist."[21]) Der äussere Grund für Schleiermachers eigentümliches Verfahren lag in dem schwachen Zustand seiner Augen; er war vielfach genötigt, seine Gedanken ohne äussere Hilfsmittel durchzubilden, und darin brachte er es zu grosser Virtuosität.[22]) Der tiefere Grund lag in seiner Auffassung von der erziehenden Bestimmung der Wissenschaften. Schleiermacher hatte beim Studium Platons erkannt: „Das Suchen und Finden muss gegenseitig sein, aber es muss nur durch die natürliche Anziehungskraft verwandter Gemüter zustande kommen. Je mehr Absichtliches dabei ist, je mehr man fördern will, desto mehr ist man in Gefahr zu verderben."[23]) Den methodischen Dialog der sokratischen Schule behielt er wenigstens als Fiktion für seinen Vortrag bei. Darum spottete er: „Ein Professor, der ein für allemal geschriebenes Heft immer wieder abliest und abschreiben lässt,

[18]) Leb. in Br. IV, 113. [19]) Leb. in Br. II, 151. [20]) Leb. in Br. II, 172. [21]) Leb. in Br. II, 176. [22]) Dilthey, Leben Schl.'s, S. 66 und in der Allg. Deutsch. Biogr. B. 31, 425. [23]) Schl.'s Übersetzung Platons, 3 A. I, 14 f. und 154.

mahnt uns sehr ungelegen an jene Zeit, wo es noch keine Druckerei gab. Jetzt aber kann niemand einsehen, warum der Staat einige Männer lediglich dazu besoldet, damit sie sich des Privilegiums erfreuen sollen, die Wohltat der Druckerei ignorieren zu dürfen."[24])

Im Jahre 1822 kam die Dialektik zum vierten Mal zum Vortrag. Über die Umstände der gründlichen Umarbeitung verlautet in den Briefen nichts. Schleiermacher stand um jene Zeit auf der Höhe seiner staatlichen Tätigkeit. Im Dezember 1824 schrieb er an Gass: „Mit meinen Arbeiten wird es gar nichts mehr, und in dieser Beziehung könnte ich fast wünschen, dass Sie mich kassierten". In der theoretischen Bedrängnis denkt er nur noch an Platon und die Dogmatik; nur die Predigten machte er für den Druck zurecht.[25]) 1826 wird Schleiermacher durch Verdächtigungen wegen Pantheismus und Spinozismus zur Veröffentlichung der Dialektik gedrängt. Er schrieb an Groos im August: „... Dann möchte ich fast die Grundzüge der Dialektik noch früher geben, durch diese würde sich dann manches Geschrei von selbst geben und solche Antworten sind immer die besten".[26]) Im nächsten Monat bestätigt er dies: „Positives wird sich nur im Zusammenhange vortragen lassen, wenn es mir gelingt, wenigstens einen kurzen Abriss meiner Dialektik noch mitzuteilen".[27]) Er kommt aber nicht dazu. Immer noch war er, wie die Vulkane, die, wie er sagte, „wenigstens Steine und Rauch auswerfen, wenn sie mit der Flamme nicht zum Vorschein kommen".[28]) Im März des nächsten Jahres (1827) muss er an de Wette melden: „Mit meiner wissenschaftlichen Tätigkeit habe ich Ursache höchst unzufrieden zu sein und zu Dir vollends wage ich kaum die Augen aufzuschlagen. Seit meiner Dogmatik ist nun eigentlich nichts geschehen, und ich kann in meiner Person die Seltenheit eines sogenannten Gelehrten darstellen, der, genau genommen, weder liest, noch schreibt, sondern dessen Geschäft nur darin besteht, dieselben Gedanken, die er nur bildet, um sie flüchtig auszusprechen, dann auch selbst gleich zu vergessen, immer wieder aufs neue zu erzeugen".[29])

Im Jahre 1828 las Schleiermacher zum fünften und im Jahre 1831 zum letzten Mal über Dialektik nach jedesmal umgearbeitetem Entwurfe. Über die Umstände schweigen die Briefe. Dass Schleiermacher doch noch eine Niederschrift für den Druck in Angriff nahm, beweist die hinterlassene Reinschrift, die einen neuen Anlauf nimmt, jedoch nach 5 bis 6 Paragraphen abbricht.

Am 4. Februar 1834 sagte Schleiermacher zu Jonas[30]), nachdem er einige Tage wegen Unwohlseins nicht hatte lesen können: „Wie billig, habe ich meine Musse dazu benutzt, über mich selbst mit mir zu Rate zu gehen, und da bin ich denn mit mir einig geworden, einen ganz neuen

---

[24]) E. Bratuschek, Schl. Philos. Monatshefte II, 13 und Erdmann, Grundr. der Gesch. d. Phil. I, Vorw. X. [25]) Leb. in Br. IV, 350. [26]) Leb. in Br. IV, 357. [27]) Leb. in Br. IV, 359. [28]) Dilthey, Leben Schl.'s, Anh. S. 5. [29]) Leb. in Br. IV, 364. [30]) B. Weiss, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik B. 73, S. 12.

Lebensweg einzuschlagen. Ich wollte nämlich, wie Du weisst, meiner Dialektik und meiner christlichen Moral die Form geben, welche die Dogmatik hat. Das habe ich aber aufgegeben. Ich werde eilen, sie etwa in die Gestalt zu bringen, die die Encyklopädie hat. So können die Sachen allenfalls noch fertig werden, anders schwerlich." Er genas nicht wieder. Kurz vor dem Tode sprach er zu Jonas: „Ich übergebe Dir meine Papiere, lass Dir angelegen sein, daraus vor allem, so gut es sich wird machen lassen, die Dialektik, die christliche Sittenlehre und meine Ansichten über die Apostelgeschichte zusammenzustellen und in Druck zu geben". Und noch einmal sprach er von seiner Spekulation[31]): in Opiumbetäubung auf dem Todeslager. Zu den letzten Worten, die aus seinem Munde kamen, gehören diese: „Ich bin doch eigentlich in einem Zustand, der zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit schwankt, aber in meinem Inneren verlebe ich die göttlichsten Momente — ich muss die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen."

III. Die Herausgabe der Dialektik.

Voll Anhänglichkeit an seinen Lehrer übernahm L. Jonas die mühselige Arbeit, die Dialektik „für Weisheit suchende Jünglinge" zu redigieren. Von Schleiermachers Hand lagen ihm Zettel und Bogen vor, auf welchen dieser teils vor, teils nach den Vorlesungen Stichworte, abgekürzte Sätze, mehr oder weniger ausgeführte Ideengänge und Randbemerkungen niederschrieb.[1]) Am ausführlichsten und geordnetsten ist das Heft vom Jahre 1814, am vollendetsten ist das Fragment des für den Druck bestimmten Entwurfs. Jonas verfuhr so, dass er die Dialektik vom Jahre 1814 in den Vordergrund stellte und die übrigen Aufzeichnungen ordnete und in chronologischer Folge als Beilagen (Beil. A bis F) abdrucken liess. Um nun den oft unbrauchbaren Notizen, kurzen Andeutungen und Lücken zu Hilfe zu kommen, benutzte er Kollegheften, die ihm aus allen Vorlesungen Schleiermachers mit Ausnahme derer von 1814 zu Gebote standen, indem er die besten Stellen excerpierte, diese aber nicht chronologisch einordnete, sondern sie grösstenteils unter seinem Haupttext anbrachte. In vielen eingestreuten Anmerkungen bemüht sich Jonas, über die Schwierigkeiten der Dialektik dem Leser hinwegzuhelfen. Im Jahre 1839 erschien seine Ausgabe, 610 Seiten stark, im Zusammenhang der Werke Schleiermachers, Abt. III, B. IV, 2.

Im Jahre 1879 unternahm B. Weiss ihre Revision. Er fand, dass eine Anzahl Randbemerkungen und einige Bogen, enthaltend zum teil lose Aphorismen, zum teil Vorarbeiten der letzten Abfassung, unabgedruckt geblieben waren, und er veröffentlicht sie als Beil. G. und H.[2])

---

[31]) Leb. in Br. II, 511 f. [1]) Diese Dokumente werden bei der Berliner Litteratur-Archiv-Gesellschaft aufbewahrt. [2]) B. Weiss Untersuchungen über Schl.'s Dialektik, Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik B. 73 (Beilage), 74, 75.

Seine exakt philologische Untersuchung hat nur wenig an der Ausgabe auszusetzen, er hebt aber die Schwierigkeit ihrer Handhabung hervor; er spricht von dringendem Erfordernis ihrer Emendierung und wünscht einen Twesten der Dialektik herbei.[3])

Seitdem verfloss ein viertel Jahrhundert, ohne dass jemand sich jener Aufgabe unterzogen hätte. Wie entmutigend dieser Umstand auch wirkt, so führte mich die in jahrelanger Beschäftigung mit der Dialektik gewonnene Überzeugung, dass eine verbesserte Ausgabe wertvoll sein muss, zum Entschluss, eine neue Redaktion zu veranstalten, in dem ich von akademischen Lehrern befestigt worden bin. Folgende grössere Mängel habe ich an der Jonas'schen Ausgabe zu konstatieren:

1. Der Entwurf v. J. 1814, welcher zwar ziemlich vollständig und wohlgeordnet abgefasst ist (er war nicht für den Druck bestimmt), entschieden aber der schwächste von allen ist, bietet sich dem Leser in einem Umfang, der jene Beilagen in den Hintergrund drängt. Gerade die Unvollkommenheiten dieser Fassung veranlassten Jonas zu den vielen Adnotationen. Die beständigen Hinweise erschweren das Studium, so dass die meisten Benutzer der Dialektik, wie die Citate (namentlich die moderneren) zeigen, auf den Grundtext sich beschränken und daher Schleiermacher nicht gerecht werden. Jonas erkennt selbst durchweg an, dass der letzte Entwurf vom Jahre 1831 (Beil. E) der reifste und vollkommenste ist.[4])

2. Wer nun diesen letzteren Entwurf oder eine andere Version der Dialektik studieren will, findet nicht auf den Seiten des betreffenden Abdrucks die unentbehrlichen Vorlesungsexcerpte, denn die meisten sind beim Jahrgang 1814 zerstreut angebracht, ohne dass Hinweise darauf gegeben wären.

3. Jonas sucht in der Dialektik, um den Autor vom Verdacht des Pantheismus zu reinigen[5]), die betreffenden Stellen nachdrücklich hervorzuheben. Seine Erläuterungen und Hinweise, die störend in die Excerpte eingeflochten sind, verwickeln ihn einige Male in Schwierigkeiten, die er ausführlich zu lösen versucht. Nicht unbedeutende Verschiedenheiten in den Fassungen erklärt er für blosse terminologische Differenzen.[6])

4. Die orientierende Inhaltsübersicht giebt nur die Gliederung der Fassung vom Jahre 1814. Die kurze Angabe mitten im Text über den Inhalt der übrigen genügt bei weitem nicht.[7]) Auf Erörterungen, die sich in den Entwürfen nicht wiederholen (z. B. über Zeit und Raum in Beilage A), fehlt jeder Hinweis.

5. Es fehlen die oft wichtigen Randbemerkungen und Notizen, die Weiss abgedruckt hat.

---

[3]) Twesten veranstaltete eine Ausgabe der Schl.'schen Ethik im Auszug aus der Ausgabe von A. Schweizer. [4]) in seiner Ausgabe S. 39, 49, 57, 61, 70, 80, 81, 101, 113. [5]) in seiner Vorrede S. IX. [6]) S. 61, 80, 146 seiner Ausg. [7]) S. 39 seiner Ausg.

Sicherlich wäre ein chronologisch geordneter, vollständiger Neudruck von nöten; nach meiner Prüfung der Manuskripte Schleiermacher's ist bereits alles abgedruckt: allerdings wäre eine umfangreichere Heranziehung der Kolleghefte erwünscht, über deren Verbleib ich nichts in Erfahrung bringen konnte. Meine Absicht ging in einer anderen Richtung. Nicht dem kritisch-historischen Zweck wollte ich dienen, sondern dem sachlichen: ohne jegliche heterogene Tendenzen wollte ich eine vollständige, geschlossene Gestalt der Dialektik in ihrer reifsten Ausbildung herstellen. Der letzte Entwurf (Beil. E), der vor allen in Betracht kommen muss, ist, so will es das Schicksal, der äusserlich unvollkommenste: er ist am meisten lückenhaft, im einleitenden Teil sehr abrupt, im technischen nur ein Fragment.

Von kompetentester Seite wurde es mir empfohlen, eine freie Reproduktion der Dialektik vorzunehmen und als Text zu geben, welchem Stellen aus den Entwürfen als Belege anzuhängen wären. In der Erwägung dieses Planes kam ich zu der Überzeugung, dass ich über den in den Dokumenten enthaltenen Stand der Dialektik, in der Linie ihrer Entwicklung mich haltend, hinausgehen müsste. Denn sicher ringt sich die Idee durch, die Dialektik von zwei Polen, des Universellen und des Individuellen, aus aufzubauen; in der letzten Fassung bricht diese Konstruktion in der Mitte ab. Ferner ist das Prinzip der Überzeugung, dieses für die Spekulation Schleiermachers so wichtige und am stärksten modifizierte Moment, sicher bestimmt, die Rolle, wie im Entwurf Beil. C, zu spielen, wo es sich jedoch der Aufgabe noch nicht gewachsen zeigt. Die fortschreitende Reduktion der Dialektik auf wenige Grundfaktoren, wie Gesprächführung, Sprache, Wissenwollen u. s. w. ist über die Fassung in Beil. E hinaus möglich, wie Beil. F beweist. Der in Beil. E zuerst auftretende Gegensatz von zeitlichem und zeitlosem Wissen fordert dazu auf, ausgebaut und kombiniert zu werden. Allein wie leicht würde das kühne Unternehmen Gefahr laufen, als verfehlt zurückgewiesen zu werden. Denn die Durchführung dieser Idee unterliegt der Gefahr, dass der gewissenhafteste Takt über die nicht feststehenden Grenzen hinauszugehen verleitet werde. Ich verzichtete aber auf diese Idee, weil ich überzeugt bin, dass das System Schleiermachers überhaupt nicht vollkommen ausgebaut werden kann; die Konstruktion muss an zufälligen Punkten stehen bleiben.

Mein Entschluss war, mit den Mitteln von Schleiermacher selbst, d. h. seinen Aufzeichnungen und den Nachschriften aus den Vorlesungen, mich dem Ideal der Dialektik zu nähern. So unternahm ich, den Entwurf Beil. E aus den übrigen zu ergänzen, was mich auf verschiedene Behandlungsweise der drei Teile der Dialektik führte. 1) In Bezug auf den einleitenden Teil, der im Entwurf Beil. E und dessen Vorlesungsexcerpten zusammengeschrumpft ist, musste ich auf die anderen Entwürfe rekurrieren, deren Vergleich mir zeigte, dass Dubletten fast nicht vorhanden sind, dass sie alle fast gleichwertig sind, dass sie einander vielfach ergänzen, ohne mit einander zu kollidieren. Ich habe sie in Gedankengruppen aufgelöst, korrespondierende Stellen zusammen-

gefügt und kompilatorisch zn einem Ganzen gegliedert. Bei stetigem Hinblick auf die Folge im Hauptentwurf, sofern sie da erkennbar ist, bildete ich eine Ordnung, die sich als die zweckmässigste Kombination ergab. Das Fragment der letzten Einleitung in Beil. F, die merkwürdig ist wegen der Stellungnahme zu Hegel (§ 4), lasse ich besonders folgen. 2) In Bezug auf den transcendentalen Teil war mir der Entwurf Beil. E mit dessen Excerpten massgebend. In meiner Abhandlung über den Entwicklungsgang der Dialektik [8]) hatte ich die Struktur der Fassungen als Versuche dargestellt, die „Hauptmassen" zu verknüpfen. Indem ich nun jenen besten Entwurf durch Ausschnitte aus den anderen zu ergänzen unternahm, musste ich die Stücke auf ihr Zusammenstimmen prüfen und vieles, was sich als schwächer, oder als unfruchtbar, oder als misslungener Vorstoss zeigte, auslassen. Dagegen nahm ich Stellen auf, die als Varianten sich präsentieren, und solche, deren Gegenstand nur einmal vorkommt, um sie, so gut es ging, anzubringen. In diesem Streben nach Vollständigkeit stehe ich im Gegensatz zu dem epitomierenden Verfahren Twestens. Die Ideen der Dialektik Satz für Satz prüfend und kombinierend, prozediere ich eben, wie Schleiermacher selbst. 3) In Bezug auf den technischen Teil stand mir fest, dass das Fragment der Beil. E die beste Ausführung ist. Ich hatte nur zu summieren, d. h. an diese anzuschliessen, was sich im Grundtext der Jonas'schen Ausgabe als Fortsetzung hierzu befindet.

In der Erwägung, dass die Dialektik in den anderen Disziplinen ihre Anwendung, Ergänzung und Fortsetzung zugleich findet, sofern in deren Kern ihr Gegenstand, das in der Totalität sich bildende Wissen, von verschiedenen Seiten beleuchtet wird, habe ich aus jenen Werken (mit Ausnahme der Geschichte der Philosophie und der Staatslehre, wo nichts Brauchbares sich fand) die Kerngedanken ausgesondert und in zweckmässiger Anordnung als Beilagen folgen lassen. Der Ökonomie wegen habe ich mich auf die Anführung der prägnantesten Stellen beschränkt, der Vollständigkeit aber Rechnung getragen, indem ich auf Varianten hinwies und diese Hinweise zusammenstellte.

Mit dieser Gestaltung hoffe ich eine Centralstelle, gleichsam den Brennpunkt der Schleiermacher'schen Philosophie geschaffen zu haben. Kenner wird meine Lösung der Aufgabe vielleicht nicht ganz befriedigen; vielleicht würde ich, sollte ich die Arbeit zum zweiten Mal ausführen, sie hier und da ein wenig anders gestalten. Vollendung ist nur approximativ möglich, und ich werde allen, die mir gütigst Winke zur Verbesserung für die etwaige zweite Auflage zukommen lassen, stets Dank wissen. Möge im Jahre, in welchem Schleiermachers Denkmal vor der Stätte seiner Wirksamkeit aufgerichtet werden soll, in dieser Bearbeitung seines Werkes ein geistiges Denkmal ihm erstehen.

In Bezug auf den Abdruck ist Folgendes zu bemerken: Originaltext Schleiermachers und Vorlesungsnachschriften sind durch verschiedene Zeilenlänge unterschieden. Hinter jedem Ausschnitt ist die

---

[8]) im Archiv f. d. Gesch. der Philos. XIV, 210.

Quelle angegeben. Auf einen gleichmässigen Text muss der Leser verzichten: litterarischer, aphoristischer, rednerischer und didaktischer Stil wechseln bunt ab. In schonendster Weise habe ich mir Änderungen erlaubt, wo Beziehungswörter am Eingang der abgetrennten Sätze zu streichen, wo Umstellung oder Wiederholung einzelner Worte in langen Perioden zur grösseren Deutlichkeit notwendig waren. Oft war es unentbehrlich, im Interesse des Verständnisses Andeutungen zu erweitern, Sätze durch veränderte Interpunktion zusammenzufügen, oder von einander zu trennen. Vielfach brachten geringe Korrekturen überhaupt erst Sinn in dunkle Wortkomplexe. Zum Zweck der Übersichlichkeit sind zahlreiche Unterstreichungen vorgenommen. Offenbare Versehen Schleiermachers sind mit Jonas verbessert, sowie die Druckfehler der herangezogenen Werke korrigiert. Im Interesse der Orientierung habe ich möglichst viele Kapitel unterschieden und mit Überschriften versehen, dabei die wenigen Überschriften Schleiermachers berücksichtigend. Zur Verdeutlichung trägt die orthographische Unterscheidung der gleichlautenden Verba und Substantiva bei, die in der alten Ausgabe gleichmässig mit kleinem Buchstaben beginnen. Die Interpunktion und die Orthographie, welche Schleiermacher vernachlässigte, sind modernisiert ebenfalls fast alle Archaismen. Genaueres über diese Punkte findet sich unten vor dem Text. Bei Änderungen habe ich Herrn P. R. Rehe zu Rate gezogen, welcher an die schwierige Aufgabe verständnisvoll heranging und auch bei der Korrektur tätig war.

Den Herren Professoren Christoph Sigwart und Wilhelm Dilthey bin ich für gütige Ratschläge und die Ermöglichung dieser Ausgabe zu tiefgefühltem Dank verpflichtet.

IV. Der Wert der Dialektik.

Es kann sich heuzutage nicht mehr darum handeln, Schleiermacherianer zu werden; denn seiner Prozedur, wie seinen Synthesen wird der moderne Kritiker keinen sachlichen Wert abgewinnen können. Das ist aber nur eine Seite der Dialektik, welche, wenn sie auch für Schleiermacher das Positive war, heutzutage ein Objekt ist, dessen Kritik mehr belehrt, als es selbst. Dagegen ist die destruktive, kritische Seite bei Schleiermacher von wirklichem, positivem Wert und sie ist geeignet, hohe erzieherische Wirksamkeit auszuüben.

Dass die Dialektik eine grundlegende und vorbereitende Wissenschaft in Bezug auf Schleiermachers andere Disziplinen ist, ersieht man aus deren Einleitungen.

In historischer Rücksicht bietet die Dialektik, welche während der romantischen Invasion am Banner des Kritizismus festhielt, eine fruchtbare Wendung der Lehre von der Intellektualität der Sinneswahrnehmung. Sie ist damit Prototyp zahlreicher, um die Mitte des 19. Jahrhunderts emporgekommener ideal-realistischer Systeme von Trendelenburg, Harms, Ulrici, J. H. Fichte, Überweg u. v. a. Neueste Systeme sind wesentlich auch Ideal-Realismen, wenn sie sich auch nicht so nennen,

und es scheint, dass gegenwärtig keine andere systembildende Stellung möglich ist: selbst wer auf die Spekulation vom Standpunkt der Empirie verächtlich herabblickt, befindet sich in jener Position. Die Tradition lastet auf den Generationen schwerer, als sie es glauben. Darum ist historischer Regress auf Schleiermacher, sowohl für diejenigen wertvoll, die jene Philosophie weiterzuführen unternehmen, wie für diejenigen, welche sie überwinden wollen.

Die uralte Metaphysik der universellen Immanenz erhält bei Schleiermacher durchgeführte Anwendung auf die Erkenntnissphäre. Wir haben in der Dialektik einerseits mit substanzlosem, sogenanntem „neuspinozistischen" Pantheismus zu tun, der sich hier kritizistisch und nicht, wie bei den meisten modernen philosophischen Pantheisten, dogmatisch behauptet, andererseits mit einer Erkenntnistheorie, welche mit ihrer Betonung der Objektivität, des Entsprechens u. s. w. auf Überweg, mit den Momenten der Begriffsbildung, der Allgemeingültigkeit, dem Prinzip des Wissenwollens auf Sigwart von Einfluss war. Da bei Schleiermacher erkenntnis-theoretische Probleme metaphysisch und metaphysische Fragen erkenntnis-theoretisch beantwortet werden, so haben wir eine Kombination vor uns, die zu ganz moderner Problemstellung in Bezug auf jene Standpunkte nötigt. Die Dialektik ist von isagogischem Wert und sie bietet auch manchen Schlüssel zum Verständnis der Metaphysikbildung.

Die Dialektik spiegelt das Leben des Denkens in Erfahrungs- und Idealbildung ab. Trotz ihrer komplizierten Konstruktion zieht sie den Betrachter zu sich hin, ihm die Bewunderung der Umsicht und der dialektischen Gewandtheit Schleiermachers abnötigend. Der Leser wird zu innerer Gesprächführung gezwungen und in Polemik mit sich selbst getrieben. Indem er fortgesetzt Verwechslungen, Täuschungen, Missverständnisse, Einseitigkeiten, Irrtümer überwindet, verhält er sich damit Schleiermacher gegenüber eben so, wie dieser gegenüber seinem Absoluten, d. h. kontemplativ und dialektisch. Die höchst anregende Agilität des Schleiermacherschen Denkens treibt zur Gymnastik des Verstandes und sein grosser methodischer Takt erfüllt wirklich die Aufgabe, die Kant in seiner Logik der Dialektik gestellt hatte, sie solle Kathartikon des Verstandes sein.

Der eminente propädeutische Wert der Dialektik macht sie besonders geeignet, seminaristischen Übungen an Universitäten zu Grunde gelegt zu werden, wozu sie sich in ihrer bisherigen abschreckenden Gestalt wenig empfahl. Mittel der dianoiologischen Erziehung zu sein, ist ihre eigentliche Bestimmung.

Bibliographische Notizen.

1. Aus Schl.'s Leben. In Briefen, hrsg. von Jonas und Dilthey, 4 Bde. 1860—63.
2. Schl.'s Briefwechsel mit Gass, hrsg. von W. Gass, 1852.

---

3. Autobiographie in Leb. in Br. I, 3, 308, 333.
4. W. Dilthey, Schleiermacher. Artikel in der Allg. Deut. Biographie, B. 31.
   „ Leben Schleiermachers, 1870 (ein Band ersch.).
5. W. Gass in der Vorrede des sub 2 erwähnten Bandes.
6. R. Baxmann, Schl.'s Anfänge im Schriftstellern, 1864.
7. C. Diesterweg, Über die Lehrmethode Schl.'s, Vortr. 1834.

---

8. Darstellungen in den Geschichtswerken von Überweg-Heinze, Falckenberg, Windelband, Erdmann, Zeller.
9. R. Haym, Die romantische Schule, S. 391.
10. C. Sigwart, Zum Gedächtnis Schl.'s, in „Kleinen Schriften" B. I, 2 A. S. 221.
11. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen B. I.
12. G. Fricke, Über Schl. Vortr. 1869.
13. E. Bratuschek, Schl. Philos. Monatsh. B. 2.
14. K. Steffensen, Die wissenschaftliche Bedeutung Schl.'s. Vortr. Gelzers Monatsbl. f. inn. Zeitgesch. 1868, S. 259.
15. C. Schwarz, Schl. Vortr. 1861.
16. A. Twesten, Zur Erinnerung an Schl. Vortrag 1868.
17. D. F. Strauss, Schl. und Daub in „Charakteristiken und Kritiken" 1839.

---

18. B. Todt, Schl.'s Platonismus, Progr. Wetzlar 1882.
19. J. Gottschick, Über Schl.'s Verhältnis zu Kant, Progr. Wernigerode 1875.
20. R. Bobertag, Schl. als Philosoph. Protest. Kirchenztg. 1861, No. 47.
21. P. Schmidt, Spinoza und Schl. 1868.
22. F. Fischer, Schl.'s Trennung der Theologie von der Philosophie, verglichen mit der spinozistischen. Theol. Stud. u. Kritiken, hrsg. von Ullmann und Umbreit, 1848, Heft 3.
23. F. W. Esselhorn, Die philosophischen Voraussetzungen von Schl.'s Determinismus.
24. F. Camerer, Spinoza und Schl. 1903.

---

25. B. Weiss, Untersuchungen über Schl.'s Dialektik. Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik, B. 73, 74, 75.
26. I. Halpern, Der Entwicklungsgang der Dialektik Schl.'s. Archiv f. Gesch. der Philos. B. XIV, 210.
27. C. Sigwart, Schl.'s Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre. Jahrb. f. deut. Theol. B. II, 267.
28. C. Sigwart, Schl.'s psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität. Daselbst, S. 829.
29. G. Weissenborn, Darstellung und Kritik der Schl.'schen Dialektik, 1847.
30. H. Schmidt, Schl.'s Glaubenslehre, 1835 (Einleitung).
31. C. A. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Prinzipien, 1851.
32. J. Schaller, Vorlesungen über Schl., 1844.
33. F. Vorländer, Schl.'s Sittenlehre etc., 1851.
34. R. Wrzecionko, Die metaphysische Bedeutung der Gefühlstheorie in Schl.'s Dialektik. Diss., Berlin 1890.
35. C. Jung, Le problème de l'individu dans le système de Schl.'s, 1896.
36. A. Frohne, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schl., 1884.
37. E. Schürer, Schl.'s Religionsbegriff. Diss., Leipzig 1868.
38. G. Runze, Schl.'s Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speziallehre erläutert, 1877.
39. R. A. Lipsius, Studien über Schl.'s Dialektik. Ztschr. f. wiss. Theol., hrsg. von Hilgenfeld, 1869.
40. W. Bender, Über die Genesis der Gotteslehre Schleiermachers. Diss. 1868 (Fortsetz. in der Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, B. 57, 58).

41. W. Bender, Schl.'s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. 1876, 2 A, B. I.
42. R. Heinrich, Schl.'s ethische Grundgedanken nach den von ihm selbst veröffentlichten ethischen Werten dargestellt und in ihrem Zusammenhange mit der deutschen Romantik betrachtet. Progr. Kempen, 1889.
43. R. Quäbicker, Über Schl.'s erkenntnistheoretische Grundansicht, 1871.
44. E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schl., 1901.
45. D. Tissot, La dialectique de Schl. Rev. de Théol. et de Philos. par Vuillemier et Bridel, 1900, 1901.

Schleiermachers Aussprüche in Briefen und Aphorismen (Dilthey, Leben Schl.'s, Anhang: Denkmale) über seine Stellungnahme zu:

Platon I 133, 338, 343, II 213, IV 72.
Spinoza IV 75, 183, 358, 359, 374, 375.
Kant I 70, 327, 343, IV 18, 45, Denkm. 108, 122, 132, 135.
Jacobi I 70, II 338, 341, 348, IV 61, 72, 183, Denkm. 64.
Fichte I 53, 229, 291, 295, 339, 354, 356, III 350, IV 53, 74, 75, 94, 133, 135, 524, 624 (Recens.) Denkm. 129, 131 (zweimal), 139.
Schelling I 295, 315, III 237, 379, IV 94, 133, 151, 187, 579 (Recens.) Denkm. 129, 131 (zweimal), 139.
Steffens II 18, 20, 46, 71, IV 106, 108.
Hegel IV 306.

Druckerklärung.

Lange Zeilen bezeichnen Excerpte aus den Nachschriften der Vorlesungszuhörer.

Kurze Zeilen bezeichnen den Originaltext von Schleiermachers Hand.

In kleinem Druck sind Erläuterungen und Ausführungen der Paragraphen Schleiermachers gegeben.

In Kursiv sind Überschriften und Fussnoten des Herausgebers abgedruckt.

Hinter jedem Stück befindet sich die Quellenangabe, deren Buchstaben die Beilagen bei Jonas bezeichnen.

„Einzelne“ wenn im Gegensatz zu „Allgemeine“, „einzelne“ wenn im Gegensatz zu „mehrere“.

Von veralteten Ausdrücken sind nur beibehalten worden: ahnden = antizipieren, vermuten; Selbigkeit = Identität.

Druckfehler.

An einigen Stellen „Einzelne“ statt „einzelne“ oder umgekehrt. — S. 17^{17} statt „wäre“ lies „war“. — S. 18_{11}, 29_{9}, 90^{14}, ^{15}, ^{16}, 203^{9} statt „um“ lies „über“. — S. 33^{1} statt „Dialekt“ lies „Dialektik“. — S. 36^{2} statt „?“ lies „!“. — S. 43^{3} hinter „der“ fehlt „Dinge“. — S. 43_{13} fehlt Quellenangabe „(B, 31)“. — S. 53^{5} ist „es“ zu streichen. — S. 59_{18} statt „das einfache“ lies „den einfachen“. — S. 77^{10} hinter „und“ fehlt „es“. — S. 83^{1} hinter „Transcendentaler“ fehlt „oder regressiver“. — S. 92^{2} statt „ausser ,uns“ lies „Ausser-uns“. — S. 146^{18} statt „der“ lies „oder“. — S. 146^{19} statt „sin“ lies „sie“. — S. 194^{12} vor „tot“ fehlt „ist“. — S. 227^{7} ist „aller“ zu streichen. — S. 249^{9} vor „nichtig“ fehlt „ist“. — S. 249^{19} vor „Wahrnehmen“ fehlt „vom“.

Dialektik.



Einleitender Teil.

1. *Dialektik als Philosophie.*

Jede gemeinschaftliche Untersuchung leidet am Anfang durch die schwere Aufgabe, einen Anknüpfungspunkt zu finden. (§ 1) — Am meisten die gegenwärtige, weil der Gegenstand derselben gar nicht ausserhalb der Untersuchung vorhanden ist, also beide ein und dasselbe sind. (§ 2)

Zuvörderst sollte wohl eine Erklärung gegeben werden. Andererseits ist deutlich, dass die Erklärung das letzte ist, das ganze Erkennen. Denn ist sie rechter Art, so giebt sie den das Wesen des Gegenstandes darlegenden Begriff, und damit nicht nur sein Verhältnis zu allen anderen, sondern auch seinen rechten Gebrauch. Soll man also mit ihr anfangen, so dreht man sich im Kreise. Dessenungeachtet muss man mit ihr beginnen; es ist dies die cyklische Natur des Erkennens, und es giebt kein Erwerben im Gebiete des Wissens so, dass ein Wissen vom anderen abgeschnitten wäre, sondern nur so, dass eine allmähliche Verklärung des Wissens entsteht, indem deutlicher, bestimmter, sicherer wird, was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewusstseins auch schon hatte. (B, 1)

Da eine Vergleichung des Umfangs und Inhalts der Disziplin auch Vergleichung aller üblichen Behandlungsweisen der analogen Gegenstände voraussetzte, wozu eben hier erst die Principien gefunden werden sollen, so lässt sich ein Anknüpfungspunkt nur auf Geratewohl finden. Dazu liegt der Name (auf Platon zurückgeführt) am nächsten. (C, 376)

Das Wort Dialektik wird sehr verschieden gebraucht. Im gewöhnlichen Leben wird es durch Sophistik erklärt; Philosophen ist es gemeiniglich die negative Seite der Philosophie. Für uns aber ist sie ein wesentlicher Teil der Philosophie von

eigentümlichem Inhalte. Von der Philosophie nun gilt, dass sie ihren Gegenstand ausserhalb ihrer selbst nicht aufzuzeigen vermag, folglich gilt dasselbe von der Dialektik. (B, 1)

Dialektik muss irgendwie die Principien des Philosophierens enthalten. (§ 3)

Welcher Teil der Philosopie ist nun die Dialektik? Ehe wir diese Frage beantworten, ist zu zeigen, was Philosophie ist. (B, 2)

Philosophieren heisst im engeren Sinne die Philosophie, d. h. den inneren Zusammenhang alles Wissens machen. (§ 4)

Alle Erkenntnis muss mit einem unvollkommenen Begriff ihres Gegenstandes anfangen. Mag sie sich vervollkommnen, ja mag sie sogar das Wesen des Gegenstandes wirklich ergreifen, was wäre das höchste Resultat? Ist man von einem einzelnen Punkte ausgegangen, so kann man nicht dahin kommen, dass das Wesen des Gegenstandes und die Totalität seiner Relationen zu den übrigen Gegenständen ein und dasselbe wäre. Dies ist nur möglich, wenn das Wesen des Gegenstandes von einem Mittelpunkte aus gefunden ist. Darum bleiben alle einzelnen Wissenschaften unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Centralwissenschaft schwebt, und diese ist eben die Philosophie. Von ihr getrennt, ist alle Erkenntnis, sowohl die der Natur als die der Tatsachen der Menschheit, nur ein Aneinanderreihen des einzelnen. Wie kommt der Mensch zur einzelnen Erkenntnis? Entweder durch Entdeckung oder durch Tradition. Die erste verhält sich aber zur zweiten nur wie ein Minimum, so dass wir unser ganzes Wissen ein traditionelles nennen können, das erst höheren Gehalt bekommt durch die Verbindung mit der Philosophie. (B, 2)

Alles Philosophieren im weiteren Sinne von einzelnen Dingen aus findet nur statt, so lange die Philosophie nicht fertig ist. (§ 5) — Philosophie ist also das höchste Denken mit dem höchsten Bewusstsein. (§ 6) — Ich kann nicht von der Voraussetzung ausgehen, dass meine Zuhörer schon philosophiert hätten, weil ich sonst mit Polemik oder Apologie anfangen müsste. (§ 7) — Wenn ich nun von der*) ausgehe, dass sie noch nicht,**) wie soll ich über den Gegenstand mit ihnen reden? (§ 8) — Diese Schwierigkeit drückt die

*) *sc. Voraussetzung.*

**) *sc. philosophiert hätten.*

Philosophie überhaupt, da doch jeder sein Philosophieren mitteilen soll, und darum ist sie nur im Werden und Gestalten aus dem Chaos heraus. (§ 9) — Unsere Untersuchung sucht also eine Form und einen Namen, und findet den der Dialektik als Principien der Kunst zu philosophieren. (§ 17)

Dialektik heisst dem Platon, Kunst, ein Gespräch zu führen. Nicht die Kunst, jemanden um irgend eines äusseren Erfolges willen zu Vorstellungen zu bringen, die man selbst nicht für die rechten hält, nicht Kunst des Scheins. (C, 370)

Daher richtig, auch den Namen der Dialektik wieder aufzunehmen, welche eigentlich Kunst des Gedankenwechsels ist von einer Differenz des Denkens aus, denn sonst giebt es keinen Wechsel, bis zu einer Übereinstimmung, denn sonst giebt es keinen Schluss. (§ 45)

Dialektik = Kunst des Gedankenwechsels, Kunst, mit einem andern in einer regelmässigen Konstruktion der Gedanken zu bleiben, woraus ein Wissen hervorgeht. Es könnte wunderlich scheinen, dass die erste philosophische Disziplin einen so speziellen Namen bekam. Es erklärt sich aber leicht. Denn als man die Prinzipien des Philosophierens fand, wurde die freiere Komposition des bis dahin geltenden poetischen Philosophieren blosse Willkür, und aus dieser zu befreien kam der Dialog der sokratischen Schule auf, der ein und dasselbe war mit der wissenschaftlichen Konstruktion. Auch liegt noch etwas Tieferes in dem Namen, ohne welches er gewiss nicht so lange giltig geblieben wäre, nämlich die Gemeinschaftlichkeit des Denkens und der Konstruktion, die Identität der Prinzipien und des Verfahrens in allen. (A, 17)
Dialektik = Kunst, ein Gespräch zu führen und zu leiten. Das scheint freilich etwas sehr Spezielles zu sein für einen so grossen Gegenstand. Aber ein Gespräch führt man doch nicht, wenn man vollkommen einerlei Meinung ist, sondern nur bei Differenz der Vorstellungen, und das Gespräch soll eben die Differenz aufheben. Hiernach die Erklärung gefasst, ist sie so zu stellen: Dialektik ist die Kunst, von einer Differenz im Denken zur Übereinstimmung zu kommen. (B, 17 f.)

Die Dialektik gehört in das Gebiet, welches wir Deutsche mit dem Ausdruck Philosophie zu bezeichnen pflegen. Unsere

gesamte wissenschaftliche Bildung stammt aber von den Griechen her, deren philosophische Bestrebungen indes anfangs von den poetischen nicht gesondert waren. Von der sokratischen Schule erst ist die Sonderung ausgegangen, deren Stifter jede Gelegenheit benutzte, das Bewusstsein, dass es bei den Verhandlungen des höheren Denkens an einem gemeinschaftlichen Anknüpfungspunkte fehle, bei allen zu wecken, und denselben mit allen zu suchen. Darauf gründet sich der Name *διαλεκτική*, von *διαλέγεσθαι*, und es giebt dazu eine zweifache Ergänzung, *τέχνη* und *ἐπιστήμη*, was aber noch keinen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt geben kann, da beide Ausdrücke sehr verschieden gebraucht werden. Es ist also noch eine andere Operation nötig, ehe wir auf den Punkt kommen, uns über unsere Aufgabe und den Charakter des ganzen Unternehmens zu verständigen.

Wir sind uns der Identität der Sprache bewusst. Nicht so, als ob Differenzen nicht möglich wären; wir setzen sie vielmehr voraus, aber nur so, dass sie sich vermöge der Identität werden lösen lassen. Wären alle möglichen Differenzen vorgekommen und durch Gesprächführung aufgelöst, so wäre die Sprache absolut identisch geworden für alle, die sie reden, und damit auch das Denken. Giebt es nun auf diesem Endpunkt noch eine Kunstlehre des Sichverständigens? Nein. So lange er aber noch nicht erreicht ist, muss es eine Anweisung darüber geben, wie er mit Sicherheit von jedem Punkte aus erreicht werden kann. Ergänzen wir *ἐπιστήμη*, bleiben aber genau bei dem Ausdruck des Sichverständigens stehen, so ist hier *ἐπιστήμη* dasselbe als *τέχνη*, denn das Sichverständigen ist ein Tun und also von einem Verfahren dabei die Rede, und beide Ausdrücke sind nur bestimmte Arten und Weisen, wie das, was durch Denken bezeichnet wird, in der Wirklichkeit auf eine zeitliche Weise vorkommt. Ist nämlich der Endpunkt erreicht, ist aller Zweifel gelöst, gleichviel, ob in einem einzelnen durch einsames, oder in mehreren durch gemeinsames Überlegen, so ist die Sprache vollkommen sich selbst gleich und fest geworden und ein vollständiges Wissen entstanden, sofern man sich des Verfahrens und der Regeln dabei bewusst worden ist, d. h. sofern man nach derselben Kunstlehre zu Werke gegangen ist, und das zeigt uns das Verhältnis, in welchem beide Ergänzungen zu einander stehen. (E, 480)

2. Dialektik als Lehre von der philosophischen Wissensbildung.

Welche Mittel gehören dazu, von der Differenz im Denken zur Übereinstimmung zu kommen? Hier kommen wir auf die beiden Hauptpunkte der Philosophie zurück. Denn es kann kein kunstgemässes Verfahren geben, zur Übereinstimmung zu kommen, als wenn 1. ein gemeinschaftliches Bewusstsein da ist, und 2. gemeinschaftliche Regeln der Gedankenverknüpfung. Haben wir kein gemeinsames Bewusstsein, so können wir bloss zu der Überzeugung gelangen, dass wir nie zusammenkommen werden; haben wir nicht gemeinschaftliche Regeln des Überganges von einem Denken zum andern, so kann auch nie Übereinstimmung entstehen. Beide Punkte sind also conditiones sine quibus non für die Aufhebung der Differenzen im Denken. Ebenso klar aber ist, dass man mit beiden dazu vollkommen ausreicht. Denn ist ein gemeinsames Denken gegeben, von wo aus es eine Reihe giebt, in welcher der Gegenstand, über den Differentes gedacht wird, liegt, und sind gegeben gemeinsame Regeln des Verfahrens, so müssen die Gesprächführenden notwendig an einem und demselben Ziele mit Bewusstsein ankommen. Mit beidem ist aber notwendig auch die Kunst gegeben, und am besten wird sie üben, wer am schnellsten den andern auf das Gemeinsame zurückführt unter beständiger Vorhaltung und Geltendmachung der Regeln, die gemeinsam anerkannt sind. Was also die alten unter dem Namen Dialektik dachten, das wollen wir aufstellen, nämlich das ursprünglich Gemeinsame im Bewusstsein und die gemeinsamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunst der wissenschaftlichen Konstruktion. Dies scheint einerseits mehr, andererseits weniger zu sein, als Kunst der Gesprächführung. Denn Gespräch deutet auf etwas einzelnes, wissenschaftliche Konstruktion auf ein Ganzes, ferner wissenschaftliche Konstruktion auf ein Individuum in der Betrachtung, Gespräch auf mehrere. Allein im wesentlichen ist es eins. (B, 18)

Gesprächführen im philosophischen Sinne setzt Verschiedenheit der Vorstellungen voraus als Ausgangspunkt, welchem zwei verschiedene Endpunkte gegenüberstehen, entweder der, dass die Vorstellungen der Gesprächführenden dieselben werden,

oder der, dass beide Teile sich überzeugen, das Einswerden der Vorstellungen sei nicht zu erreichen. In beiden Fällen hat das Gespräch ein Ende und Dialektik als Kunst, ein Gespräch zu führen, kann nichts sein als die kürzeste und sicherste Art, von einem gegebenen Anfangspunkte zu einem dieser beiden Endpunkte zu gelangen. Es kann uns aber niemals gleichgiltig sein, ob wir zu dem einen oder dem anderen Ende kommen. (C, 370)

Kunst des Gesprächs setzt Differenz der Vorstellung voraus und kann endigen entweder bei Identität, oder bei der Überzeugung, dass eine solche nicht möglich sei. Das letztere Ende ist aber immer nur provisorisch. Denn Gleichgiltigkeit gegen die Differenz ist entweder moralisch — aber die ist nur erlaubt, wenn ein anderer, näher stehender, die Pflicht übernimmt, und dann bleibt doch die Aufgabe selbst unverringert — oder technisch, und dann sollen auch die Hindernisse gehoben werden.

Mit dieser Kunst des Gespräches sollen aber nach platonischer Ansicht auch die höchsten Prinzipien des Philosophierens und die Konstruktion der Totalität des Wissens gegeben sein. Frage: Inwiefern kann dies vorläufig eingesehen werden? Die Kunst des Gesprächführens ist auch die des Lesens und Schreibens, was die Gedanken betrifft, ja auch die der eigenen Gedankenentwicklung und Gedankenänderung. Wenn wir nun aber denken, einige in einigem bis dahin gekommen, dass sie zu wissen (d. h. ihre Gedanken nicht mehr ändern zu können) glauben, und ist dies wirklich wahr, so sind sie zu diesem Wissen nur gekommen durch die Kunst des Gesprächführens in jener weiteren Bedeutung. Da sie nun am Anfang des Prozesses den Unterschied zwischen dem vollkommenen und unvollkommenen Denken nicht kannten, also auch die Prinzipien des Wissens nicht hatten, so sind sie ihnen mittelst dieser Kunst entstanden und müssen sich also in derselben mit ergeben.

Dass aber mit der Dialektik auch der Zusammenhang alles Wissens gegeben sei, liegt noch nicht hierin. Dass nun einiges mit einigem zusammenhängt, ist für sich klar. Alles

aber hängt nur untereinander zusammen, wenn mit dem Wissen über einen Gegenstand in demselben Menschen nicht Unwissenheit oder Irrtum oder verworrenes Denken über einen anderen Gegenstand zusammen sein kann. Inwiefern dies der Fall ist, erhellt, wenn wir uns dahin zurückversetzen, wie einer dazu kommt, seine Gedanken über einen Gegenstand zu ändern. Es giebt nämlich keine andere Genesis dieser Veränderung, als wenn die Sache einmal in einer anderen Beziehung betrachtet wird. Wie überhaupt alle Differenz hieraus entsteht (oder aus einem blossen Verrechnen, welches keine Veranlassung zum Gesprächführen giebt). Wenn also alle Differenzen über einen Gegenstand durchgesprochen sind, so muss auch feststehen, womit in Zusammenhang er betrachtet werden kann und womit nicht, indem in jedem Gespräch entweder ein Zusammenhang gesetzt und ein anderer geleugnet wird, oder ein zweifacher gesetzt wird. Dass aber alles Wissen unter sich in Zusammenhang steht, erhellt aus folgendem vorläufig. Gesetzt, es gäbe einen, so könnte auch alles Wissen als eines angesehen werden, und alle Teilungen wären nur relativ. Nun ist dies aber wirklich die beständige Behandlungsweise. Jedes Gebiet wird bald als Teil, bald als Ganzes behandelt; also ist wenigstens die Gestaltung alles menschlichen Wissens aus dieser Voraussetzung entstanden. Es erhellt aber auch so, dass, wenn einiges mit einigem zusammenhängt, entweder mittelbar jedes mit allem zusammenhängt, oder einiges völlig isoliert sein muss; das letztere aber findet nicht statt. Ist nun allgemeiner Zusammenhang, so entsteht er nur allmählich, und zwar nur in der Gesprächführung.

Es ist noch die Einwendung übrig, dass Prinzipien und Zusammenhang zwar während des Gesprächs, aber nicht durch die Regeln desselben entstehen. Aber dann müssten die Prinzipien entweder aus anderem Gedankenprozess entstanden sein, oder man müsste sie in sich ausgeprägt fertig und unverkennbar finden, welches doch nicht der Fall ist. Und ebenso der Zusammenhang müsste äusserlich nachgewiesen werden können, welches aber auch nicht der Fall ist, so wenig als ein falscher äusserlich als solcher erwiesen werden kann. Entsteht also beides im Übergang vom

fragmentarischen und verworrenen Denken zum Wissen, so entsteht es auch durch die Kunst des Gesprächführens. Probe davon ist auch dieses. Jedes Gespräch vermindert die Aufgabe der Dialektik. Fragen wir nun, wann wird gar kein Gespräch mehr entstehen? so ist die Antwort: wenn alle alle Prinzipien haben und allen Zusammenhang. Also ist beides durch alle Gespräche geworden.

Prinzip und Zusammenhang kommen uns nicht nur während des Gesprächführens, sondern auch durch dasselbe. Denn wir fangen alle an bei zerstreuten Punkten, also kann uns der Zusammenhang nur während des Fortschreitens kommen. Ebenso fangen wir alle an bei verworrenen Vorstellungen mit der Unfähigkeit, Sicheres und Unsicheres zu unterscheiden; also kann uns diese Unterscheidung, d. h. die Prinzipien des Wissens, nur während der Fortschreitung, d. h. während wir unsere Kunst üben, kommen. Das erste gewisse Wissen ist das Entgegensetzen des Ich und anderen, und der erste Zusammenhang ist der der Momente und Funktionen des Ich. Von da geht erst die Möglichkeit des Gesprächführens an. (C, 370 ff.)

In der Vollendung ist also Massentotalität, Unveränderlichkeit mit vollkommener Gewissheit gedacht. Endlich auch vollkommener Zusammenhang. Vereinzelte wissenschaftliche Massen genügen nicht. Denn entweder ist der Zusammenhang nur noch nicht gegeben. Dann ist er entweder postuliert, und also die Vollendung nicht da, oder der Gegensatz zwischen Gewissheit und Ungewissheit ist noch nicht entwickelt (wenn man ihn nämlich nicht bemerkt), und also auch keine Vollendung da. Oder er kann nicht gemacht werden. Aber dies geht nicht an, da ja doch alles seinen Zusammenhang in der Seele haben muss.

Folgerungen, a) dass man nicht eher etwas weiss, bis man alles weiss, und wir also unsere Kunst nicht eher haben, bis wir sie nicht mehr nötig haben. Das heisst aber doch nur, dass wir sie nicht vollkommen haben. Über die Nichtigkeit der Ansprüche derer, welche einen vollkommenen Besitz vorgeben. b) dass, insofern mit dem vollkommenen Besitz auch die Vollendung des Wissens gegeben ist, dann die Regeln des Verfahrens mit jedem beliebigen Denken und

die Prinzipien der Konstruktion alles Wissens dasselbe sind. Dagegen scheint zu sprechen, dass die ersten Regeln alle Menschen brauchen und gewissermassen von selbst haben. (D, 442 f.)

Es giebt ein allmähliches Aufsteigen des Bewusstseins (a) von den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes (b) durch die traditionelle Auffassung wissenschaftlicher Elemente (c) zur Philosophie oder vollkommenen Entwickelung des Bewusstseins. (§ 11) — Die realen Wissenschaften scheinen zwar zwischen b und c zu liegen; allein Wissen ist doch jedes nur, inwiefern es von Philosophie durchdrungen ist. (§ 12)

Das Erkennen des Menschen fängt als ein verworrenes an. So ist es in der Kindheit. Je mehr sich das ganze Bewusstsein aufschliesst, desto mehr kann sich der Mensch das aneignen, was andere vor ihm hervorgebracht haben, das Verworrene sondern, sich in seinen Vorstellungen zurechtfinden und sie in ein bestimmtes Verhältnis zu seinen übrigen Tätigkeiten setzen. Aber immer noch gehen seine Erkenntnisse nicht zu einem Ganzen zusammen, immer noch bleibt ihm das Gefühl, dass die verschiedenen Gebiete jedes für sich ihr Wesen treiben, und dass es bei Berührung derselben Streit giebt. Dadurch wird allmählich rege, was, wie im ganzen Menschengeschlechte, so immer auch in jedem einzelnen lange geschlummert hat, das Verlangen, diesen Widerstreit aufzuheben und einen allgemeinen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gebieten des Wissens zu suchen, um jedes für sich und alle gleichmässig zu begründen, das Verlangen nach der Philosophie. Diesen Gemütszustand müssen wir in allen voraussetzen, in welchen ein wissenschaftliches Streben ist. Ist nun so alles Wissen von Philosophie abhängig, so entsteht die Frage nach dem Wie. (B, 57)

Die fragmentarische Verworrenheit des Anfangs hängt zusammen mit Ungespanntheit des Gegensatzes zwischen Gewissheit und Ungewissheit. (D, 442)

Jedes einzelne Wissen hängt auf eine zweifache Weise vom philosophischen ab; inwiefern es sich auf ein früheres Wissen bezieht als Verknüpfung, und inwiefern es sich auf einen Gegenstand bezieht, als den innersten Gründen des

Wissens und seines Zusammenhanges mit dem Sein unterworfen. (§ 13)

a) Jedes einzelne Wissen steht im Zusammenhange mit anderem, und hat seine Wahrheit in der Wahrheit dieses bestimmten Zusammenhanges. d. h. es hängt ab von dem Besitz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens, welche, für alle verschiedenen Gebiete des Wissens dieselben, nur der Philosophie angehören können. Das ist also das erste, wodurch jedes Gebiet des Wissens mit ihr zusammenhängt.

b) Jedes Wissen hat doch einen Gegenstand, und ist nur wahr, inwiefern es zu diesem Teile des Seins dasselbe Verhältnis hat, welches im allgemeinen stattfindet zwischen Wissen und Sein. Und dieses Bewusstsein von einem allgemeinen Verhältnis zwischen Wissen und Sein ist eben so etwas über alle einzelnen Gebiete des Wissens Hinausliegendes, was aber in allen dasselbe ist, und kann also auch nur der Philosophie angehören. Diese soll uns also über das Verhältnis des Denkens zum Sein gewiss machen und die sicheren und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben. Wo wir in einem Teile des Wissens auf diese beiden Punkte ausgehen, da wollen wir das eigentliche Wissen produzieren, das reale Erkennen mit Philosophie durchdringen. Bei näherer Betrachtung aber werden wir sehen, sind beide Punkte nur ein und dasselbe, so dass das Wesen der Philosophie nicht in einer Duplizität, sondern in einem Einfachen wurzelt. (B, 6)

Die Regeln der Verknüpfung, wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen. (§ 14)

Es ist also beides ein und dasselbe. In der Anwendung aber kann es geschieden sein. Da kann ich die eine Form vorziehen und die andere fahren lassen, aber nur im Einzelnen. Im Ganzen müssen wir immer beides für dasselbe erkennen. Dennoch beruht auf der Trennung beider Fragen über den Grund der Zusammenstimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens die Hauptgestaltung, die man

seit langer Zeit der Philosophie gegeben hat. Nämlich die Kenntnis des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für sich betrachtet, ist die sogenannte Logik, und die Einsicht von der Bewährung des Zusammenhanges zwischen Denken und Sein überhaupt ist die sogenannte Metaphysik. (B, 7)

Die Einsicht in die Natur des Wissens, als auf die Gegenstände sich beziehend, kann sich in nichts anderem aussprechen und verkörpern, als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen. (§ 15)

Aus dem allgemeinen Zusammenhang aber folgt, dass man nichts weiss, bis man alles weiss, ja dass man auch die Prinzipien des Wissens nicht eher hat. Das erste ist für sich klar, weil sich ein Wissen von seinem Zusammenhang mit anderem nicht getrennt haben lässt. Das andere erhellt so. Wenn wir annehmen, man könnte beides ohne einander, so ist klar: wer Zusammenhang sucht ohne Prinzipien, der sucht Erfahrung, welche an sich kein Wissen ist. Wer Prinzipien sucht ohne Zusammenhang des Wissens, also auch ohne einzelnes Wissen, der sucht nur Formeln. Aber diese hat er dann nicht als ein Wirksames, also auch nicht als ein Gewusstes. Wo also beides getrennt ist, ist überall das Nichtwissen, also auch die Prinzipien unvollkommen. So lange wir aber noch nichts wissen, können wir auch unsere Kunst selbst nicht wissen, d. h. wir haben sie nicht eher, bis wir sie nicht mehr brauchen können. Deshalb aber dürfen wir unser Unternehmen nicht aufgeben; denn es heisst nicht mehr, als dass alles noch unvollkommen ist, und dass wir nur können uns des Punktes bewusst werden, worauf die Sache steht, und sie etwas weiter fördern.

Dies ist weniger, als wir erwartet haben, vielleicht aber ist doch das Ganze mehr. Denn Prinzipien und Zusammenhang ist dasjenige, was wir Philosophie nennen, und also bekommen wir mit unserer Kunst auch die ganze Philosophie. Es ist die Frage, ob wir das wollen. Aber keiner, der sich überhaupt mit einem Gebiet des Wissens beschäftigt, kann den Einfluss der Philosophie auf dasselbe entbehren. Denn er kann sonst nur Materialien sammeln; denn jede Vorstellung,

worin weder Prinzipien noch Zusammenhang angedeutet sind, ist nur ein Material. Wenn man aber den Einfluss einer Philosophie mit verarbeitet, ohne selbst zu philosophieren, so ist man nur Organ eines anderen. Es scheint also zwar, als ob man die Kunst der Gesprächführung auf jedem wissenschaftlichen Gebiet brauchen könnte, auch abgesehen von ihrem spekulativen Gehalt; allein dann könnte man sie auch nur auf das Material als solches anwenden. (C, 373 f.)

3. *Dialektik als Theorie gegenüber dem praktischen (empirischen) Wissen.**)

Dessenungeachtet muss jeder Wissenschaftliche philosophiren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloss philosophiren, weil er sonst in totem Formelwesen (Scholastik), oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muss. (§ 10)

Interesse an einzelnen Zweigen ist, wenn nur auf Liebhaberei begründet, eigentlich Praxis; wenn aber als Berufsart in Beziehung auf allgemeine Organisation, dann aus dem Wissensinteresse. (E, 483)

Wie aber mit denen, für welche die wissenschaftliche Laufbahn überhaupt nur ein Durchgang ist ins höhere tätige Leben? Über die doppelte Klage, welche in dieser Hinsicht immer die Praktiker und die Philosophen geführt haben. Beide Unrecht, und gut, so wie es ist, dass sie alle eine Zeit lang philosophieren, um hernach den Gang der Wissenschaft in ihrem Wirkungskreise immer begleiten und benutzen zu können. (C, 374)

Es entsteht jetzt die Frage, wer soll philosophieren? Jeder, der auf ein Wissen im höheren Sinne des Wortes Anspruch macht; sonst ist er mit seinem Wissen nur Durchgangspunkt traditionell erworbener Massen, die sich durch ihn fortpflanzen sollen. Für wen? für den, der zugleich philosophiert. Wird aber die Frage so gestellt: Sollen wir alle Philosophen sein? so möchte ich doch erst fragen, was man darunter versteht.

---

*) *Diesen Punkt behandelt am vollkommensten die Einleitung vom Jahre 1832 (s. Inhaltsverzeichnis).*

Philosophen von Profession können nicht alle sein. Denn wie es überall eine Differenz giebt zwischen solchen, die etwas als Hauptgeschäft treiben, und solchen, denen es nur Nebengeschäft ist, so auch auf dem Gebiete der Philosophie. Aber die Differenz ist nicht gross. Denn

a) kann das Philosophieren der letzteren kein anderes sein, als das der ersteren. Jede Wissenschaft kann von einem einzelnen Punkte anfangen, die verschiedenen Wissenschaften gehen dann aber nicht zusammen, sondern sind in Streit mit einander, sofern sie von der Philosophie getrennt sind. Die Philosophie soll diesem Mangel begegnen, soll den durchgängigen Zusammenhang hervorbringen, und die gemeinsame Begründung des Ganzen und jedes einzelnen für sich. Die Philosophie ist also die innerste Tiefe der menschlichen Erkenntnis, weil sie die gemeinsame Begründung und den gemeinsamen Zusammenhang alles anderen giebt, und wer philosophiert, sucht diesen Zusammenhang und diese Begründung. Demnach giebt es auch nur dieses eine in der Philosophie und nicht auch noch ein anderes, und wenn es Zeiten gegeben hat, wo man (im sogenannten populären Philosophieren) diesen Zusammenhang und diese Begründung jeder von einem anderen Punkte aus gesucht hat, ohne gerade ein System zu wollen, so war damit nur der Fortschritt des eigentlichen Philosophierens gehemmt, das immer entweder von einem schon gefundenen oder auf ein noch zu findendes System ausgehen muss. Steht es aber so, dass jeder, der sich über das bloss traditionelle Auffassen erheben will, sich dieser Operation des Philosophierens, d. h. des Suchens nach einem allgemeinen Zusammenhange, nicht überheben kann, so wird auch kein wesentlicher Teil der Philosophie gedacht werden können, den nicht jeder umfassen müsste. Ebenso aber ist

b) deutlich, dass niemand sich bloss mit dem Philosophieren beschäftigen darf. Wie sollte es doch auch zugehen, dass jemand bloss philosophierte? Entweder wäre er ein Schwergebärender, der schlechthin nur im Suchen bliebe. Einem solchen könnten wir aber nur von seinem Streben abraten und ihm sagen, er habe nicht mit dem guten Willen seiner Natur diesen Beruf erwählt. Oder ein Vielgebärender, der aber eins seiner Kinder nach dem andern aussetzte. Die neuere Zeit hat uns auch solche Männer gezeigt, aber wir könnten ihnen

nichts anderes sagen, als jenem, nur in einem anderen Sinne. Ist nun aber der rechte Philosoph weder das eine noch das andere, so muss es doch wohl nur Schein sein mit seinem Immerphilosophieren, und in der Tat sind Männer solcher Art zu gleicher Zeit immer Künstler gewesen in fortdauernden Darstellungen der Art, wie sich ihnen der Zusammenhang alles Wissens gebildet hatte. Wenn aber das, so waren sie nicht im Philosophieren begriffen, sondern in einer bestimmteren oder allgemeineren Bearbeitung der menschlichen Seele, also ebenso gut in einer Praxis, wie irgend ein anderer. Wenn wir denn nun sagen können, dass der Philosoph von Profession zugleich ein praktischer Mann sein muss, wenn er auch nur Philosoph sein will, wo bleibt dann der grosse Unterschied zwischen ihm und einem solchen, der nur nebenher philosophiert, wenn dieser wirklich philosophiert und jener wirklich ein Gebiet des Lebens bearbeitet? Sie rücken einander sehr nahe.

Es findet sich stets Feindschaft des empirischen Wissens gegen die Philosophie. Verblendung. Es hat auch immer eine Feindschaft des praktischen Interesses gegen die Philosophie gegeben, und von diesem Standpunkte aus ist gesagt worden, es solle schon philosophiert werden, aber mit Mass. Im Namen der Staatsmänner hat dies schon Kallikles im Gorgias vorgetragen. Zu unserer Zeit ist auch auf dem religiösen Gebiet Feindschaft gegen die Philosophie eingewurzelt, und auch hier sagt man, es dürfe nur in einem gewissen Masse philosophirt werden, wenn nicht die übrigen Elemente des menschlichen Daseins im einzelnen Menschen verstimmt werden sollten. Dagegen haben die Philosophen immer das Motto gestellt, man solle einen tüchtigen Zug aus dem Becher nehmen, oder gar nicht kosten.*) Dass keine dieser Maximen geradezu falsch ist, jede aber doch auch nur eine sehr relative Wahrheit hat, ergiebt sich aus dem vorigen. (B, 3 ff.)

Betrachten wir den gegebenen Zustand des Wissens, wie es nur wenige giebt, die die rein formale Richtung auf das Wissen zu ihrem Beruf machen, so werden entweder bei der allgemeinen Verbreitung des Wissens die meisten nur die Nachbeter jener wenigen sein, oder die einzelnen können nur untereinander in Streit sein. Denn jeder hat einen besonderen

*) *Schleiermacher notiert Bacons Satz: drink deep or taste not (B, 362).*

Ausgangspunkt als ursprünglichen Einfall. So ist auch die geschichtliche Erscheinung. Je lebendiger der Trieb der Philosophie und also je schneller die verschiedenen Systeme aufeinander folgen, desto zufälliger erscheinen die Anfangspunkte; je mehr aber ein System dominiert, desto mehr erstirbt der philosophische Trieb. (E, 483)

Unsere Unternehmung ist nicht nur für die wenigen, welche mit Vernachlässigung sowohl des einzelnen Wissens als der anderen Interessen sich der allgemeinen formalen Konstruktion befleissigen. Je mehr solche gleichzeitig, desto willkürlicher die Darstellung; je mehr einer sich alle aneignet, desto mehr tritt das spekulative Talent zurück. (E, 482 f.)

Wie verhalten nun die Spekulierenden sich zu denen, welche hiezu nicht gelangen? Wenn die meisten nur im praktischen versieren, so nehmen sie auch die Grundlage nur traditionell auf, und das ist nicht für einen Denkakt zu rechnen. Die ursprüngliche Entstehung der Grundlage geht aber auch vom Wissenwollen aus. Dasselbe gilt von der ästhetischen Seite. Der Unterschied zwischen bewusstloser Kraftäusserung und entwickeltem Bewusstsein an anderen Beispielen auseinandergesetzt. Der Übergang aus jener in dieses ist also der Anfang der Spekulation. (D, 446)

Allem Denken, das nicht bloss traditionell ist, liegt das Wissenwollen zum Grunde. Wenn viele nur die Resultate des Denkens anderer ihrem Bewusstsein einpflanzen wollen, so ist dies keine ursprüngliche Denktätigkeit; wo eine solche ist, auf welchem Gebiete es sei, also auch auf dem Gebiet des praktischen Lebens und der Kunst, da geht sie vom Wissenwollen aus, und das Maximum der Differenz zwischen den Spekulierenden und denen, die von der Spekulation abstrahieren, ist nur dieses, dass in letzteren eben dasselbe ist als lebendige Kraft auf bewusstlose Weise, was in jenen zu bestimmtem Bewusstsein entwickelt ist. (D, 446 f.)

Der erste Moment ist der der Ungewissheit, der zweite der der Gewissheit. Die Aufgabe, zum zweiten zu gelangen aus dem ersten, entsteht einigen um eines bestimmten Zweckes willen, anderen lediglich um des Denkens selbst willen. Nur die letzteren haben die Richtung auf das Wissen überhaupt. Ihre Lebensweise ist nach den ältesten griechischen Philosophen

die beschauliche, wogegen die anderen entweder der geniessenden oder der praktischen zugethan sind und also das Denken nur als Mittel brauchen zum Geniessen und zum Handeln. (E, 481)

Wir suchen eine Kunstlehre, eine Methode, aus streitigem Denken identisches zu bilden, und Prinzipien, feste sichere Anfänge, auf die zurückgeführt werden muss, um verschiedene Gedanken, die mit gleichen Ansprüchen auftreten, richtig zu würdigen. Wie verhält sich dies Unternehmen zu jenen drei Lebensweisen? Dem Geniessenden ist es offenbar ganz fremd. Der Handelnde bedarf seiner, aber nur so weit er der Verständigung mit anderen benöthigt ist. Daher an sich nichtige Bezeichnungen und Einteilungen, wie Kraut und Unkraut, zahme und wilde Tiere. Es ist also nur aus dem Standpunkte des Beschaulichen zu rechtfertigen, dessen Interesse kein anderes ist, als das Wissen selbst, und der nicht eher zur Ruhe kommt, als bis über alle Gegenstände ein gemeinsames Denken erzeugt und allgemein anerkannt ist, also bis die Totalität aller menschlichen Sprachen erschöpft ist und alle Differenzen erledigt sind. (E, 481)

4. *Dialektik als Einheit von Logik und Metaphysik.**)

Philosophieren = Feststellung des Wissens in Beziehung auf das Sein, und Feststellung der Verknüpfung alles Wissens; worin alles Wissen, was nicht schon auf ein reales Gebiet des Wissens übergegangen ist, aufgehen muss.

Die Metaphysik vor Kant dehnt sich in viele Disziplinen aus und scheint mehr zu enthalten, als jenes erste Element unserer Philosophie. Aber genau genommen doch nicht. Ihr Gegenstand war der Begriff des Dinges, des Geistes, der Gottheit. Der Begriff des Dinges ist aber eben der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Begriff und Sein, der Begriff des Geistes das Subjekt des Wissens, dasjenige, worin der Komplex des Denkens und der Übergang von dem einen zum anderen Denken als solchem gesetzt ist; von allem Wissen, das einen bestimmten Inhalt hat, wurde doch immer abstrahiert. Und die Idee der Gottheit ist doch nur der letzte Grund für das Wesen des Geistes und des Dinges und der Grund des

---

*) *cf. S. 113.*

Zusammenhanges beider. Die Logik dagegen war das andere Element unserer Philosophie. Kant polemisierte wohl gegen die Metaphysik, ging aber doch davon aus, das eigentliche Wissen sei Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, und zeigte nur, dass jene Art, dies klar zu machen, nämlich das Wesen des Geistes als Subjekt und das Wesen des Dinges als Objekt in ein organisiertes Wissen auseinander zu legen, nichts tauge, denn das letzte Wissen sei nicht hinter, sondern im realen Wissen. Seine Polemik richtet sich also nur gegen jene Form und ist eine Annäherung an die unsrige. (B, 33 f.)

Also Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transcendentale Philosophie, ist keine Wissenschaft, und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und phantastische.

Man kann also auch nicht Logik den anderen Wissenschaften voranschicken und Metaphysik hinterher. (§ 16)

Geschichtlich, wie vor Platon beides getrennt gewesen wäre, das Eine mehr rethorisch und politisch, das Andere mehr poetisch-produktiv; von Platon vereinigt, von Aristoteles wieder getrennt, dessen Logik als Antisophistik endigt. Die aristotelische Teilung hat fortgedauert bis Kant, welcher fand, dass die metaphysischen Prinzipien für sich nicht begründet wären. Dies hat denn allmählich die Rückkehr bewirkt; aber darum habe ich auch zweckmässig gefunden, ohne mich an Missverständnisse zu kehren, zum alten Namen zurückzukehren. (D, 443)

Die Trennung hat angefangen, ich will nicht sagen bei Aristoteles, wohl aber durch den missverstandenen Gebrauch des Aristoteles, und geendet damit, dass man das Streben nach einer organisierten Philosophie aufgegeben und das Philosophieren zu einem Raisonnieren über einzelne Gegenstände gemacht hat, wobei man sich zuletzt auf das Gefühl berief, also das alles andere Wissen Begründende selbst auf einem Nichtwissen beruhen liess. (B, 8)

Wie verhält sich denn dem Inhalte und der Form nach die Dialektik der alten zur bisherigen Logik und Metaphysik? Die Logik ist ihr der Form nach ähnlich, denn sie will eine Kunstlehre sein. Allein sie enthält nicht das andere philosophische Element, das ursprüngliche, gemeinsame Bewusstsein. Die

Metaphysik dagegen enthält dieses andere Element, aber als ein Wissen, wogegen die Dialektik bloss auf dem Gebiete des realen Wissens ein Wissen konstruieren will. Allerdings ist also Dialekt ihrem Inhalte nach Logik und Metaphysik, aber nicht Aggregat von beiden, sondern beides in der Form der Logik. Dagegen sind neuerdings Versuche gemacht worden, beides zu vereinigen in der Form der Metaphysik, d. h. als ein Wissen, worin zugleich die Regeln des Verfahrens enthalten und woraus sie abzuleiten seien.

Die Logik ist nur eine kritische Disziplin. Man wendet sie nicht an zum Komponieren, sondern, wenn eine Gedankenreihe gegeben ist, diese zu beurteilen. Sie giebt Regeln, nach welchen erkannt werden kann, ob ein Begriff den gehörigen Grad der Klarheit, ein Urteil den des Umfangs, ein Schluss den seiner Bündigkeit habe; sie ist, wie man sich auszudrücken pflegte, Kanon des Denkens. Das ist für die Dialektik, die alle willkürlichen Kombinationen vernichten und die Konstruktion des Wissens selbst sein will, nur grosse Nebensache.

Die Metaphysik jener Zeit, in der man die Philosophie teilte in Logik und Metaphysik, stellt das höhere Wissen, worauf das reale sich stützen soll, als eigentliche Wissenschaft auf. Wenn ich aber etwas weiss, was einer Begründung bedarf, und ich weiss den Grund des zu Begründenden, so ist jenes erste Wissen nur eine Folge dieses Wissens des Grundes. Leiten wir also unser Wissen des endlichen Seins ab von einem Wissen des Unendlichen als seines Grundes, so können wir nicht weiter sagen, dass unser Wissen des einen ein anderes sei als das des andern; denn das Wissen des Endlichen ist dann nur eine Fortsetzung des Wissens um das Ursprüngliche. Und eben diese Aufgabe, das Reale von dem Transcendenten abzuleiten, haben sich die meisten neueren Systeme gestellt. Aber diese Aufgabe der regenerierten Metaphysik ist auch nicht die unsrige. Damit soll nicht gesagt sein, dass die gewöhnliche Logik keinen Wert habe, auch nicht, dass jene Ableitung unmöglich sei, sondern wir lassen dies nur dahingestellt sein, und müssen also von Anfang an die Art, wie wir das Transcendente in uns tragen, unterscheiden von der Art, wie wir das Gegebene in uns tragen. Wir wollen die letzten Gründe alles Wissens nur als die Gesetze, wie wir überhaupt zu einem Wissen auf

dem realen Gebiete gelangen; in dem Gebiete des Gegebenen allein wollen wir ein wirkliches Wissen konstruieren im Gegensatz gegen das blosse Meinen. (B, 19 f.)

Dass logische und metaphysische Prinzipien eins sind, würde ganz klar zu machen sein, wenn man auch umkehren und sagen könnte: während wir den Zusammenhang alles Wissens bilden, müssen uns auch die logischen Regeln entstehen. Aber das können wir nicht, da wir mit jenem nicht anfangen können, indem wir metaphysische Prinzipien auch nur in der Form von Sätzen aussprechen können, welche auch in der Gesprächführung entstehen. Wir gehen also apagogisch zu Werke, und fragen: gesetzt die metaphysischen Prinzipien entständen anders, so hingen sie also auch mit allem, woran wir die logischen Regeln suchen, gar nicht zusammen.

Versuch mit metaphysischen Prinzipien allein. Erläuterung an Spinoza's erster Proposition. Sie erscheinen als Tatsache in einem einzelnen Bewusstsein nur willkürlich, bis sie mit dem allgemeinen Denken in sichere Übereinstimmung gebracht sind. Die Bewährung kann dann durch sich selbst kommen am Ende. Aber dann müssen auch die Regeln gefunden sein, wenn man nicht zwei völlig getrennte Gebiete annehmen will. Auf solche Weise wird auch philosophiert. Dies giebt aber eine gänzliche Trennung zwischen allem praktischen und dem spekulativen Gebiete, wobei das eine vertrocknet und das andere sich entgeistigt.

Versuch allein mit logischen Regeln. Dann auf diesem Gebiet beständiger Wechsel der Ansichten, der nur weiter führen kann, wenn doch im spekulativen Geist gehandelt wird. Am Ende aber muss doch beides wieder zusammen.

Von unserer Vorausssetzung aus entsteht aber wieder eine untergeordnete Duplizität. Die Metaphysik ist Wissenschaft, die Logik ist Kunstlehre. Man kann die Wissenschaft finden wollen, indem man die Kunstlehre macht; man kann die Kunstlehre finden wollen, indem man die Wissenschaft macht. (D, 443 f.)

5. *Dialektik als Kunstlehre und als Wissenschaft.*

Die eine Form stellt die Aufgabe, einen absoluten Anfang zu setzen, d. h. einen Satz als absolut gewiss auf-

zustellen und das Andere mit Notwendigkeit abzuleiten; die andere die Aufgabe, die Regel zu suchen, um von einem streitigen zu einem identischen Denken, von der Ungewissheit zur Gewissheit, zu gelangen. Beides ist verschieden, aber doch wieder wesentlich zusammengehörig. Denn auch die letzte Aufgabe setzt ein absolut Gewisses voraus; die Regeln sind entweder selbst der absolute Anfang oder setzen ihn wenigstens voraus. Die erste Aufgabe dagegen setzt ein sicheres Verfahren des Fortschreitens voraus. Wer von einem Punkte aus ein ganzes System des Denkens aufbaut, worin die Keime aller einzelnen Denkgebiete liegen müssen, der will eine Wissenschaft. Wer dagegen die zweite Form wählt, will eine Kunstlehre des Wissens. (E, 482)

Näher bringt uns nun der weiteren Gestaltung des Unternehmens folgende Betrachtung. Unser erstes war Kunst; denn wir suchten Regeln eines Verfahrens und wollten etwas zu Stande bringen. Prinzipien und Zusammenhang sind Wissenschaft. Wie kann nun letztere in ersterer enthalten sein? Und wenn man kein Wissen hat als in einem bestimmten Zusammenhange, und der Zusammenhang, wenn man die Philosophie als Wissenschaft aufstellt, ein anderer sein muss, weil man hier jene Kunst nicht sucht: so scheint, als ob wir nicht auf beide Weisen dasselbe finden könnten. Es kommt hierbei auf das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft überhaupt an. (C, 374 f.)

Alle Wissenschaft will Kunst werden und alle Kunst Wissenschaft, und zwar desto mehr, je höher jede auf ihrer Seite steht. Also muss die höchste Wissenschaft auch Kunst sein. (§ 18)

Die Art, die Aufgabe zu fassen, von der ich ausgehe, scheint schon deswegen sehr paradox, weil wir gewohnt sind, Wissen und Handeln als Theoretisches und Praktisches einander entgegenzustellen. Eine technische Anweisung will aber doch nur zeigen, wie man im Handeln verfahren soll; also tritt uns der Gegensatz zwischen Handeln und Wissen in den Weg. Doch dieser ist in der Tat gar nicht vorhanden. (B, 9)

Im Allgemeinen ist alles eigentliche Wissen aus einem Handeln hervorgegangen, und allem kunstmässigen Handeln ist ein Wissen im weiteren Sinne vorangegangen.

Es giebt Zustände des Bewusstseins, die mehr aus einem Leiden als aus einem Handeln entstanden sind: aber diese sind kein Wissen, welches nur, auch auf dem sinnlichen Gebiete, durch gewolltes und besonnenes Aufmerken entsteht. (§ 19)

Gegen die zweite Behauptung (allem Handeln ist ein Wissen vorangegangen) wäre einzuwenden, was ich gar sehr anerkenne, dass es ein Handeln giebt, wobei alles zuvor überlegt und berechnet ist, und ein anderes, das als ein völlig unmittelbares auftritt. Das letzte ist von unendlich höherem Werte als das erste. Schon im Leben jedes einzelnen beruht nur das Wenigste und das Geringste auf einem Überlegen und Berechnen, noch mehr aber gilt dies vom Handeln im Grossen, wo alles auf grossen Erregungen und Bewegungen der Völker, auf einem gemeinschaftlichen impetus beruht. Aber wir würden doch sehr Unrecht tun, wenn wir solches Handeln vom Wissen trennen wollten. Das Wissen ist nur nicht das unmittelbar Vorhergehende. Ist das unmittelbare Handeln eines Menschen bewusstlos, so können sich in ihm die entgegengesetztesten Bewegungen ablösen, ohne dass er dessen gewahr wird. Wo es aber, und das soll es sein, sich durchgängig klar ist, da ist auch ein lebendiges Wissen von den Prinzipien des Handelns, und insofern liegt ihm auch ein Wissen zu Grunde. (B, 9 f.)

Jeder Akt des Bewusstseins ist also, je mehr er Wissen ist, um desto mehr ein gewolltes Hervorbringen, also aus Kunst her. (§ 20)

Liegt also jedem Wissen ein Handeln zu Grunde, und diesem Handeln, das selbst Wissen ist und wodurch das Wissen wird, wieder ein Wissen, d. h. ein Wissen der Art und Weise dieses Handelns: so ist das Handeln, durch welches sich das Wissen realisiert, Kunst und das Wissen darum Kunstlehre. Und wie es eine solche Kunstlehre geben muss, so muss auch alles in ihr gesetzt sein, was den Charakter des Wissens bildet; das Wesen des Wissens muss sich seinem ganzen Inhalte nach in ihr abbilden. (B, 10)

Die Philosophie existiert noch nicht als Wissenschaft, weil eine Darstellung die andere aufhebt, und also in keiner die beiden Elemente der Natur des Wissens auf eine allgemeingültige Weise vorhanden sind. (§ 21) — Wenn jeder seine Philosophie für die höchste Wissenschaft hält: so ist das

löblich als Beweis der festen Überzeugung, aber tadelhaft, sofern es ohne Akrisie nicht stattfinden kann. (§ 22) — Es ist anmassend, unmittelbar Philosophie als Wissenschaft vorzutragen, und ungehörig, sie denen vorzutragen, für welche teils der wissenschaftliche Zustand vorübergehend ist, oder welche doch zunächst und überwiegend im realen Wissen leben sollen. (§ 23)

Lässt sich nun die Aufgabe der Philosophie eben so gut fassen auf diese Weise, dass sie eine Anweisung sei, das Wissen zu produzieren: so scheint mir bei der gegenwärtigen Lage des Wissens und der philosophischen Bestrebungen eben diese Fassung subjektiv besser. Zu einem Wissen nämlich gehört offenbar dieses, dass jeder, wiefern er seiner eigenen Überzeugung nach weiss, auch die Überzeugung hat, dass über denselben Gegenstand jeder Mensch das Gleiche denken müsse, und dass er jeden, in dem Masse, als er sich mit ihm verständige, nötigen könne, über denselben Gegenstand so und nicht anders zu denken. Fehlt diese Überzeugung, so weiss man nicht, sondern man glaubt; so ist alles nur subjektive Überzeugung, Sache des Geschmacks, der Empfindung. Wenn nun die Aufgabe der Philosophie so gefasst wird, dass sie das Wissen des Wissens sein soll: so liegt darin, dass jeder den andern nötigen wolle, über das Wissen eben so zu denken, wie er. Dies Wollen ist eine schöne Sache, aber wie die ganze Geschichte der Philosophie vor uns liegt, erscheint es doch immer als Mangel an strengem Urteil, wenn jemand meint, sein System sei dasjenige, wozu er jeden nötigen könne. Wenigstens ist es unter der grossen Menge von Heroen und Heerführern der Philosophie, die den verschiedensten Formen gefolgt sind, bis jetzt mit der Nötigung noch nicht gelungen. Ohne also über die Sache an und für sich aburteilen zu wollen, scheint angenommen werden zu müssen, bis jetzt gebe es nur eine Mannigfaltigkeit von Systemen, die ihre Gültigkeit nur haben in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kreise. Die Leiter haben eine selbstständigere und kräftigere Überzeugung, als die, welche folgen, und das ganze gegenseitige Verhältnis beider beruht auf geistiger Verwandtschaft. Je grösser diese ist, desto stärker zieht der Führer sie nach. Den Verwandtschaftskreis kann aber niemand vorher bestimmen,

und so richtet jeder seine Bestrebungen ins Unbestimmte hinaus. Trifft er verwandte Gemüter, so folgen sie ihm; trifft er nichtverwandte, die aber noch keinen Führer gefunden haben, so fühlen sie sich abgestossen. Da sie aber noch nichts Positives gefunden haben, das sie der an sie ergehenden Anforderung entgegenstellen könnten, so werfen sie sich auf die Seite des Skepticismus, und wer auf sie wirken will, muss seine Kräfte erst gegen diesen richten. Diesem grossen Nachteil entgehen wir, wenn wir die Aufgabe von der andern Seite fassen. (B, 11)

Das Einbilden der beiden philosophischen Elemente in die realen Denkakte ist Kunst, weil die Tendenz zu demselben im Produzieren muss bewusst zum Grunde gelegen haben. (§ 24)

Was ein Denken zu einem Wissen macht, das ist 1. die Übereinstimmung desselben mit dem ihm entsprechenden Sein, 2. dieses, dass das Denken geworden ist in seinem Zusammenhange mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung. Insofern also in uns der Trieb ist zu wissen, ist auch eine Richtung da, diese beiden Elemente jedem einzelnen Denken einzubilden, und in dem Masse, als uns unser Handel mit dieser Tendenz klar sein soll, muss es auch ein sicheres geregeltes Verfahren zur Verwirklichung der Richtung geben. Jeder Mensch muss unterscheiden können, ob sein Denken ein Wissen ist oder nicht. Dies tut er durch das Überzeugungsgefühl, das zuerst als Gefühl ein bewusstloses ist, sich aber zu immer höherem Grade des Bewusstseins muss erheben lassen, was durch nichts anderes hervorzubringen ist, als dadurch, dass das Verfahren im Denken in uns selbst Theorie geworden ist. Also lässt sich die ganze Aufgabe allerdings unter dem Begriff einer Kunstlehre betrachten. (B, 12)

Jedes reale Wissen ist ein Kunstwerk, insofern die beiden philosophischen Elemente als ein Allgemeines in einem Einzelnen als Denkakt dargestellt werden. (§ 25)

Jedes einzelne Wissen, sein Gegenstand sei welcher er wolle, wenn es in Verbindung steht mit einer solchen Theorie und auf sie bezogen wird, wird eben dadurch ein Kunstwerk, und ist ein solches, inwiefern sich die Theorie darin ausdrückt. Also ist auch das, was das Wesen des Wissens konstituiert, in der Theorie enthalten, wodurch es als Kunstwerk gesetzt ist.

Ein Kunstwerk nämlich nennen wir, worin als in einem Einzelnen eine allgemeine Idee ausgedrückt ist, und ein Kunstwerk im engern Sinne, wenn solche Idee auf bewusste Weise darin gesetzt ist. Wenn nun beide Elemente sich in einem einzelnen Denken als das Allgemeine darin darstellen: so ist es ein Kunstwerk; und ein Kunstwerk im engern Sinne, wenn sie auf bewusste Weise darin gesetzt sind. Indem nun jedes einzelne Wissen als solches durchaus als ein Kunstwerk angesehen werden kann: so muss sich das Wesen des Wissens auch ausdrücken lassen durch die Art und Weise, wie es geworden ist, also durch die Regeln des Verfahrens, also durch die Kunstlehre. (B, 12 f.)

Die Prinzipien dieser Kunst muss jeder inne haben, der auch nur auf dem Gebiet des realen Wissens fortleben will. (§ 26) — Wie einer künstlerisch sittlich handeln und über dieses Handeln sich besinnen kann, ohne die Sittlichkeit als Wissenschaft zu haben: so auch künstlerisch Wissen produzieren, ohne das Wissen als Wissenschaft zu haben. (§ 27) — Wie aber jener auf dem Wege ist zur Wissenschaft der Ethik und sie ihm aufgehen kann: so sind auch wir auf dem Wege zur Philosophie als Wissenschaft, und zwar ganz, weil beide Teile der höchsten philosophischen Wissenschaft, formal und transcendental, im Produzieren des Wissens vorkommen. (§ 28) — Wie die philosophische Kunst aber freilich erst vollendet wird mit der Wissenschaft und umgekehrt, so ist auch jedes einzelne reale Wissen erst als solches bei der Vollendung der philosophischen Kunst und Wissenschaft vollendet. (§ 29) — Das Fortschreiten der philosophischen Kunst ist ein Annähern zur Philosophie als Wissenschaft, sowie das Besinnen über das sittliche Prinzip eine Annäherung zur ethischen Wissenschaft ist. (§ 30) — Man kann sagen: es ist ein Sprung in der Entwicklung vom Reflektieren über die Kunst zur Philosophie als Wissenschaft, wie ein Sprung ist vom traditionellen Auffassen zum eigentlichen Wissen. (§ 31a) — Aber wie in diesem Gebiet so auch in jenem, bereitet das erste dem zweiten vor. Man kann also sagen, die Übung in der philosophischen Kunst sei das nur noch latitierende und unbewusste Leben der Philosophie als Wissenschaft. (§ 31b) — Wenn in andern Künsten und auch auf dem sittlichen Gebiet

man die Theorie und selbst die wissenschaftliche Anschauung haben kann ohne die Ausübung: so ist dasselbe hier nicht möglich, weil hier der Trieb selbst auf das Wissen geht. (§ 32) — Man kann also sagen, dass in der Philosophie Kunst und Wissenschaft in einer gegenseitigen Approximation zueinander sind; aber auch, dass beides zwei verschiedene Arten sind, dasselbe Prinzip zu haben. (§ 33) — Wenn also Kunst und Wissenschaft in der Philosophie nebeneinander gehen: so ist ihr Anfang da, wo ein Minimum, oder eigentlich der Nullpunkt von beiden ist; welches aber nur heissen kann, wo die Philosophie noch nicht selbständig ist, sondern in einem andern involviert. (§ 34)

Wir müssen beide in ihrer grössten und geringsten Differenz auffassen. Man hat z. B. die Geometrie in wissenschaftlichem Zusammenhang, ohne zu wissen, wie ein Satz aus dem andern entstanden ist. Dieses aber war dabei die Kunst; also die Wissenschaft kunstlos. Ebenso in der höheren Mathematik, wo die Erfindung der Formeln und Methoden die Kunst ist. Aber die Kunst gewordene Wissenschaft und die Wissen gewordene Kunst ist dann das höchste, welches aber von beiden Seiten angeht. Dasselbe gilt von den Elementen. Dieses nun angewendet, kann man auch die Philosophie haben ohne Kunst, und vielleicht auch unsre Kunst ohne Wissenschaft. Wenn aber die Wissenschaft Kunst werden soll: so wird sie unsre Kunst, weil man nicht eher anfängt Prinzip und Zusammenhang zu suchen, als bis man beides vermisst, d. h. bis das Geschäft der Gesprächführung angeht. Auch muss derselbe Zusammenhang, das Prinzip und Konstruktion und wissenschaftliche Form haben, sich erzeugen, wenn sie durch unsre Kunst zum Vorschein kommen. Denn der Unterschied zwischen vollkommnem und unvollkommnem Denken muss durch alle Gegenstände durchgeführt werden, und dabei muss es konstruiert werden. Und streitiger Zusammenhang kann nur entschieden werden durch die Nachweisung, dass ihn anzunehmen oder nicht anzunehmen ein unvollkommnes Denken ist. Es mag also an sich gleichgültig sein, wobei man anfängt, wenn eins das andere hervorbringt. Aber es ist nicht gleich für das verschiedene Verhältnis zur Wissenschaft. Die Spekulativen könnten mit der Wissenschaftsform

anfangen; die Realen und Praktischen müssen mit der Kunstform anfangen, weil sonst das, was sie beständig brauchen müssen, zu sehr in Schatten tritt. Dann aber auch, wenn Einheit in der Philosophie ist, mag es besser sein, mit der Wissenschaftsform anzufangen: wenn Vielheit, besser mit der Kunstform, weil diese die Prüfung erleichtert. Nun aber ist noch nie wahre Einheit gewesen, sondern nur schwankendes Gleichgewicht mehrerer Systeme; also ist es immer besser mit der Kunstform anzufangen. Wir müssen uns nur immer im Übergang erhalten, damit wir nicht, wie es auf dem Gebiet der Sittlichkeit zu gehen pflegt, bei der Kunst stehen bleiben, ohne zur Wissenschaft zu gelangen. Unter dieser Voraussetzung ist also das Resultat beider Wege gleich, und am gemeinschaftlichen Endpunkte darf eigentlich kaum mehr zu sehen sein, von wo jeder ausgegangen ist. Nicht übergehen aber können wir die Frage: wenn wir uns nun auf diesen Endpunkt stellen, wo ist dann der beiderseitige Anfang? Offenbar nicht da, wo das Dominierende auf jeder Seite schon als Maximum ist und nur das Untergeordnete als Minimum, denn jenes kann auch nur unter Anwendung der dialektischen Kunst entstanden sein; sondern wo beides als Minimum ist, d. h. wo das philosophische Bestreben noch in einem andern involviert ist. Von hier aus können dann beide Wege eingeschlagen werden. (C, 375 f.)

Der Zustand des Streites selbst unter Voraussetzung möglicher Übereinkunft setzt aber voraus, dass G e d a n k e n a u f k u n s t l o s e W e i s e e n t s t e h e n. Überall finden wir auch den Zustand des Denkens über irgend einen Gegenstand in einer Menge solcher Abstufungen. Hieraus nun folgt, dass die Kunst der Gesprächführung und die der kunstmässigen Gedankenerzeugung über irgend einen Gegenstand dieselbe sei. Denn vom gemeinsamen ursprünglichen Wissen muss man nach den Regeln bis zu dem streitigen Punkt vordringen; und wäre er nur ein aufgegebener gewesen, ohne streitig zu sein, so würde dasselbe geschehen. (C, 379)

Was folgt hieraus? Offenbar etwas ziemlich Überraschendes, nämlich dass dasjenige, was wir als Gesetz, zum Wissen zu gelangen, suchen wollen, eigentlich nichts ist als das, wonach alle Menschen von selbst verfahren, nur dass die Abnormitäten

im natürlichen Prozess durch klares Bewusstsein über denselben weggeschafft werden. Was wir also als Kunstregel suchen, muss auch Naturgesetz sein, so dass auch hier gilt, was sonst überall, dass das Kunstwerk früher ist, als die Kunstregeln im Bewusstsein klar sind, dass aber, sobald die Kunstregeln zum Bewusstsein kommen, uns klar wird, dass auch danach muss verfahren worden sein. (B, 24)

Das ganze menschliche Leben soll so Kunst sein. Auch diejenigen Teile, wozu jeder nur fragmentarisch beiträgt. Dahin gehören auch die einzelnen Wissenschaften. Kunstgemäss handelt, wer nur Bleibendes beiträgt. (D, 444)

6. Dialektik in der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie ist ursprünglich gemischt mit den Produkten der Phantasie als der andern Form des höchsten Prinzips, in welcher Mischung weder Wissenschaft ist, noch philosophische Kunst. (§ 35) — Aus diesem Zustande kann sie nun mehr als Kunst oder mehr als Wissenschaft heraustreten, worauf sich der wesentliche Unterschied zwischen der alten und neuen Zeit gründet. (§ 36) — Im Altertum entwickelten sich aus diesem Zustande zunächst Elemente der realen Wissenschaft durch Thätigkeit der philosophischen Kunst, und aus Reflexion über diese die Dialektik, welche also nichts anderes war, als die Theorie der wissenschaftlichen Konstruktion. Die absolute Wissenschaft war nur in dieser Trias und nicht für sich. (§ 37)

Platon war der erste, der die Dialektik als Kunstlehre des Denkens zugleich mit den Prinzipien über den Umfang des menschlichen Denkens aufstellte, jedoch ohne die vollständige Anwendung auf alle Gebiete des Wissens zu geben. Aristoteles führte die Trennung ein zwischen beiden Aufgaben. (E, 482)

Selbst in Aristoteles' Metaphysik trat die absolute Wissenschaft nicht heraus; denn sie hatte, wie verunstaltet wir sie auch besitzen mögen, doch gewiss keine systematische Form. Diese also ist zurückgeblieben, die Kunstlehre aber stark hervorgetreten. (C, 376)

Platon als Kunstlehrer. Seine Dialoge sind zwar Kunstwerke, aber nicht als Darstellungen der Wissenschaft, sondern nur der Verfahrungsweise. Mit der aristotelischen Trennung

geht auch dieser Anspruch verloren. Seine Metaphysik, wenn auch nicht so, wie wir sie jetzt haben, war doch gewiss kein Kunstwerk. Später am meisten, wo am wenigsten Aristotelisches, wie bei Joh. Eriugena. Später war Baco der erste, der der philosophischen Kunstlehre den positiven Teil wiedergab, und Spinoza der erste, in dessen Werken sich der Typus eines Kunstwerkes zeigt. Jetzt lassen wir diesen Anspruch, wo Wissenschaft als solche zur Darstellung kommt, nicht fallen. Da aber bei solchen Werken auf allgemeine Theorie der Komposition zurückgegangen wird, so wird es um so schwerer, mit der dargelegten Wissenschaft zugleich die Regeln des ursprünglichen Verfahrens zu haben. Daher dieses kein Verfahren ist für den Anfang. (D, 444 f.)

Diese Versuche trennten sich daher als Metaphysik je länger je mehr von der Kenntnis der Kombinationsgesetze, von denen man glaubte, dass sie nichts mit göttlichen Dingen zu schaffen hätten. (§ 39) — Da die metaphysischen Disziplinen selbst Kombinationen waren, so schickte man also die Kombinationsregeln voran, die aber nichts kombinierten. (§ 40) — Auch dies wäre gut gewesen, wenn man nichts gewollt hätte als zeigen, wie in allem realen Wissen das höhere enthalten sei. Da man aber mehr wollte, musste alles in Missverständnis ausgehen. (§ 41) — Das hypothetische Verfahren in den realen Wissenschaften wurde viel willkürlicher, nachdem man die höchste Wissenschaft ausgeschieden hatte, und die metaphysischen Disziplinen wurden selbst hypothetisch, weil sie sich gleichförmig mit den andern Disziplinen gestalten wollten. (§ 42) — Das letztere wollte Kant heben durch den Unterschied zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien, aber durch neuen Missverstand. (§ 43*) — In der neueren Zeit, wo alles durcheinander geworfen wurde und aus einzelnen Elementen wieder neu zusammengehen musste, entwickelte sich vom religiösen, durch das Christentum vollendeten, Triebe aus ein unmittelbares Losgehen auf Philosophie als Wissenschaft. (§ 38)

Die Entwicklung des einwohnenden Bewusstseins von Gott als letzter Ursache alles Seins, die uns aber anders nicht

*) *cf. S. 16 f.*

gegeben ist, erweckte die Parallele von Gott als letztem Grunde alles Wissens, und dieses wurde nun für sich dargelegt in seinem Unterschiede von allem anderen uns gegebenen und von jedem abgeleiteten Wissen zu einer Zeit, wo man im realen Wissen noch sehr zurück war. Da nun aber dies in einem Komplex von Sätzen geschah: so musste man die Kombinationsregeln voranschicken, die aber nun leere Formeln wurden und daher hernach in die oft sophistisch erscheinende Disputierkunst ausarteten. Daraus entstand dann, weil das reale Wissen sich von beiden getrennt nachbildete, das hypothetische Verfahren in diesem. Nachteil des antiken war bei dem Mangel, dass die Prinzipien des Wissens nicht auf die andere Form des absoluten Einheitsbewusstseins zurückgeführt waren, der beständige Kampf mit dem Skeptizismus in seinen verschiedenen Formen, welcher in der neueren Philosophie eine sehr zurückgedrängte Rolle spielt. (C, 376 f.)

Die Alten haben in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen immer kämpfen müssen gegen die Behauptung, es gebe überhaupt kein Wissen. Dies kann nur daher gekommen sein, weil die Prinzipien selbst nicht zum Bewusstsein kamen, sondern in der Kunstlehre verborgen lagen. Einen Beweis dafür giebt der Skeptizismus in den Formen der Sophistik, des Pyrrhonismus, der neuen Akademie und dann des praktischen Skeptizismus der Politiker. Dass die neuere Zeit ähnliche Erscheinungen nur sehr vereinzelt darbietet, haben wir nicht darin zu suchen, dass das Wissen der Prinzipien für sich gegeben war, sondern in ihrem überwiegend religiösen Charakter, in der Ansicht, dass das Leben nicht möglich sei ohne beständiges Bewusstsein des Höchsten, und in der Verbindung des Wissens mit dem religiösen Prinzip, woraus die Ansicht hervorging, dass das Leben auch nicht möglich sei ohne ein Wissen um das Absolute. (C, 377)

Nachteil des neueren: die metaphysische Anmassung in Verbindung mit den beständigen Fluktuationen. (C, 377)

In neuerer Zeit hat man wieder die Notwendigkeit eingesehen, beide Aufgaben miteinander zu verbinden, aber so, dass die Form, welche auf einen absoluten Anfang ausgeht, die Oberhand bekam. Wir dagegen wollen von der andern Form ausgehen, immer aber so, dass wir zugleich die organischen Prinzipien alles Wissens aufstellen. (E, 482)

Ein positives Einlenken muss sich an das Alte anschliessen, mit beständigem Festhalten des unterscheidenden modernen Faktums. Also das einwohnende Sein Gottes als das Prinzip alles Wissens, aber dieses Prinzip nicht anders haben wollen, als in der Konstruktion des realen Wissens. (§ 44)

Jedes einlenkende Verfahren muss daher beide Vorteile zu vereinigen suchen und die Nachteile vermeiden, welches gelingen muss durch zusammenhaltende Wiederbelebung der philosophischen Kunstlehre unter Festhaltung des modernen Grundfaktums, aber zugleich Zurückdrängung der metaphysischen Anmassung, indem wir das Wissen von dem Prinzip nicht anders haben wollen, als in der Konstruktion des realen Wissens. (C, 377 f.)

Ich gehe auf die Zeit zurück, welche jenseit der Trennung liegt. Da hat das ganze philosophische Bestreben einen andern Charakter. Es will auch Wissenschaft, diese aber nicht Philosophie werden, sondern Wissenschaft der Natur und des Menschen, Physik und Ethik, und die Philosophie tritt dabei mehr heraus als Kunstlehre, nach welcher auf diesen Gebieten ein wirkliches Wissen hervorzubringen sei, und das eben ist es, was die platonische und auch einige nacharistotelische Schulen, die sich aber nicht an Aristoteles gehalten haben, Dialektik genannt haben. Nach dem, was unter diesem Namen bei den Alten vorkommt, ist sie eine eigentliche Theorie des Denkens, nach welcher jedes Denken so gestaltet werden soll, dass es mit seinem Gegenstande übereinstimmt und einen bestimmten Ort in dem System des gesamten Denkens einnimmt, und also auch die Regeln der Gedankenverknüpfung in sich darstellt. So habe ich den Namen genommen und mich durch einen späteren geringeren Gebrauch auch durch die jetzige zweideutige Anwendung des Wortes nicht von ihm abschrecken lassen. (B, 8)

7. Dialektik in ihrer Funktion.

Die Vollendung dieser Kunst ist allerdings in der Konstruktion des Organismus des Wissens, und in sofern ist sie Wissenschaftslehre, wie es die ausdrücklich sogenannte nicht geworden ist, indem diese Wissenschaftswissenschaft sein wollte. (§ 47) — Sie ist aber auch Kunst der philosophischen

Kritik für jedes fragmentarisch gegebene Wissen. Also die Kunst beider Formen der Philosophie. (§ 48) — Wie sie wesentlich die beiden Hauptmomente in sich hält, so muss sie auch die höchsten Prinzipien des Wissens zum möglichst klaren Bewusstsein bringen, und deutet also vorbereitend auf eine andere ihr gegenüberstehende Form, wo das Künstlerische zurück und das Wissenschaftliche heraustritt, indem die Theorie der philosophischen Kunst nur als Mittel gebraucht wird, um die Philosophie als Wissenschaft darzustellen. (§ 49) — Im kritischen Gebrauch ist sie in Gefahr, für Sophistik gehalten zu werden, kann es aber nur sein, inwiefern sie prinzipienlos wäre; im konstruktiven Gebrauch kann sie für poetisch gehalten werden, ist es aber nur, wenn sie über die Kombinationsregeln hinausgeht.

Gegen das letzte hat Kant, gegen das erste die Popularphilosophie gearbeitet. (§ 50)

Wenn die Dialektik als die eigentliche Kunstlehre des Denkens, als das System der Anweisungen, nach welchen das Denken erzeugt wird, bloss wollte als Kanon zur Beurteilung des gegebenen Denkens auftreten: so würde sie eristisch. Denn wenn ich im Besitz einer solchen Technik bin, nach welcher jedes Denken ein Wissen wird, und ich mache davon in der Mitteilung keinen andern Gebrauch, als das ich das von andern Gedachte kritisiere: so erscheine ich als ein solcher, der bloss andere zu nichte macht. Das wäre aber ein sehr kleinliches Wesen, über welches die Dialektik unendlich erhaben ist. Sie vernichtet vermeintes Wissen, aber das ist ihr immer nur etwas Propädeutisches. — Wenn ferner die Dialektik ausser dem Wissen von dem endlichen Sein ein anderes Wissen von dem Ursprünglichen als ein demselben Gleichartiges aufstellen will: dann muss sie poetisch erscheinen. So wenig sie aber eristisch erscheinen will, als läge sie mit einem Wissen hinter dem Berge: so wenig will sie poetisch erscheinen, als könnte sie das machen, was ihr gegeben sein muss. — Ist nun transcendentales und formales Wissen ein und dasselbe, und wollen wir das ursprüngliche Wissen nur darstellen, als Verfahrungsweise jedes andere Wissen hervorzubringen, wollen wir also auch nicht das Sein, welches der Gegenstand des realen Wissens ist, ableiten von dem ursprünglichen Sein: so lehrt unsre Untersuchung

uns auch nicht, ob eine Behauptung, z. B. eine physikalische, wahr ist, d. h. dem Sein entspricht oder nicht, sondern nur welchen wissenschaftlichen Wert jede hat. Die philosophischen Systeme, welche sich die Aufgabe stellen, das endliche Sein aus dem ursprünglichen abzuleiten, müssen darauf ausgehen, von dem unendlichen aus auch eine vollständige Physik zu machen, wir aber massen uns dieses gar nicht an. (B, 21)

Die Wahrheit entsteht nur aus dem Zusammentreffen des bekannten realen Inhalts*), z. B. für die Natur, mit dem spekulativen Geist. Die dialektischen Vorschriften können nicht die Wissenschaft hervorbringen, sondern nur leiten. (G, 31)

Die gewählte Form ist unsrer Lage und unsrer gemeinschaftlichen Absicht gemäss, und muss die Gründlichkeit alles Wissens befördern, ohne ein Scheinwesen hervorzubringen. (§ 51 a) — Zusammengefasst also, ist die Dialektik 1. Organon des Wissens, d. h. der Sitz aller Formeln seiner Konstruktion. Denn Gesetze der Kombination gehen nicht nur auf die Richtigkeit des subjektiven Fortschreitens in jeder angelegten Gedankenreihe, sondern auch auf das objektive Koalescieren des Wissens in grosse Körper. Beides hängt genau zusammen: nämlich teils erscheinen doch die wissenschaftlichen Ganzen**) geschichtlich zugleich in Gedankenreihen einzelner zusammengefasst, teils gehört zum Kombinieren, wenn es Kunst sein soll, auch dass man wisse, mit welchen Gedanken sich ein gegebener kombinieren lasse und wie, also Konstruktion des ganzen Wissens seiner relativen Verwandtschaft nach von jedem Punkte aus. (§ 51 b) — Sie ist 2. Mittel, sich über jedes einzelne als Wissen Gegebene zu orientieren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Prinzipien alles Wissens, auch ohne jedes in seinem unmittelbaren wissenschaftlichen Zusammenhang aufgefasst zu haben; also Supplement alles realen Wissens, welches man nicht auf dem scientifischen Wege selbst erlangt hat. (§ 52) — Dies scheint nur sophistisch, wenn der, dessen reales Wissen geprüft wird, es nur traditionell hat. Es wäre nur wirklich sophistisch, wenn das reale Wissen an leeren Kombinationsformeln sollte geprüft werden. (§ 53) — Beurteilendes Prinzip

*) *Sicher so zu lesen, statt: „Ideals“.* **) *sc. Zusammenhänge.*

anderer philosophischen Darstellungen ist die Dialekt nur mittelbar, a) inwiefern sie als Komplikation von Sätzen den Kombinationsgesetzen unterliegen, auf welchem Wege aber nur die Richtigkeit kann geprüft werden, nicht die Wahrheit des zum Grunde liegenden Prinzips; b) inwiefern der letzte Grund des Wissens zur Klarheit gebracht wird und man also empfinden lernt, inwiefern das fremde Prinzip mit unsrer Auffassung übereinstimmt. Dieses Urteil betrifft die Wahrheit des Prinzips, aber nur für uns, und ist nur richtig nach dem Mass unseres Selbstverständnisses.

Das Nebeneinanderbestehen philosophischer Systeme kann durchaus nur verstanden werden, wenn man die Philosophie nicht als Wissenschaft aufstellen will. (§ 54)

Von der philosophischen Kunstlehre als hervortretender Grundform suchen wir also zuletzt die vollendete Konstruktion des Zusammenhanges, und dieses Resultat streben die Spekulativen am meisten an. Dann aber auch kritische Kunst über jedes fragmentarisch sich darstellende Wissen, und dieses streben vorzüglich die Gelehrten an, die ein reales Wissensfeld vor vollendeter Konstruktion bilden wollen. Endlich Kunst der zweckmässigen Behandlung aller streitigen Gedanken, welche auch die Lebens- und Geschäftsmänner anstreben. — Dieses hängt aber alles genau zusammen; den jedem einzelnen streitigen Gedanken muss ein Ort in einem Gebiete des Wissens zukommen, und was in einem solchen ein Wissen sein könne oder gar nicht hineingehöre, kann nur aus dem Verhältnis der einzelnen Gebiete gegeneinander entnommen werden. — Wenn nun die Philosophie als Wissenschaft nur in verschiedenen Formen besteht, und doch die einzelnen Sätze eines jeden Systems auch als einzelne Sätze müssen behandelt werden können, so scheint zu folgen, dass gerade von ihrem allgemeinsten Gebrauch aus die Dialektik auch müsse die philosophischen Sätze prüfen und also allen Streit entscheiden können. Allein dies gilt nur von der Konsequenz der Sätze; der Wert der verschiedenen zum Grunde liegenden Ansichten lässt sich aber danach nicht prüfen. Wohl aber wenn man sie alle nebeneinander stellt, muss die Dialektik sie als Kunstwerke prüfen können und auch die Ver-

schiedenheit der Auffassung, worauf sie beruhen, vergleichen. (C, 378)

Dialektik ist also Architektonik alles Wissens; sie ist Organon für das richtige Verfahren im zusammenhängenden Fortschreiten; sie ist Kriterium für jedes einzelne Denken, was sich für ein Wissen giebt. (D, 445)

8. Dialektik und die ihr entgegengesetzten Standpunkte:
a) Aristokratismus der Intelligenz.

Der Vorsatz, die Produktion des Wissens durch Besinnung über das Verfahren zur Kunst zu erheben, setzt voraus, dass ein anderweitig, also kunstlos entstandenes Wissen vorhanden sei, in welchem das Verfahren könne beobachtet werden. (§ 55) — Diese Voraussetzung stimmt nicht nur mit der Ansicht von der Philosophie als Kunstlehre, welch letztere immer später ist, als die Produktion selbst, sondern es streitet auch mit keiner Dignität der Philosophie, dass dasselbe Prinzip früher auf einer niederen Entwickelungsstufe tätig gewesen ist. (§ 56) — Die erste Voraussetzung, mit welcher das entworfene Verfahren nicht bestehen könnte, wäre, wenn das gemeine Wissen mit dem höheren gar nichts zu schaffen hätte, so dass aus demselben das gesuchte Prinzip gar nicht könnte erkannt werden. (§ 57) — Die Differenz liegt nicht im Gegenstande. Denn das reale Wissen hat denselben Gegenstand mit dem gemeinen, und jede spekulative Philosophie muss eine Ethik und Physik wenigstens machen wollen, wenn sie auch jede schon vorhandene nur für Empirie und Doxosophie erklärt. (§ 58) — Sie liegt auch nicht in dem dem Denken mitgegebenen Überzeugungsgefühl; denn dass die Unvollkommenheit des Wissens im Überzeugungsgefühl sich nicht mit abspiegelt, ist wieder nur die Unvollkommenheit dieses Überzeugungsgefühls, und diese findet sich eben sowohl auf dem spekulativen Gebiet als auf dem empirischen. (§ 59) — Sie würde nur in diesem Überzeugungsgefühl liegen, wenn das eine geradezu dem andern entgegengesetzt wäre, so dass, wenn das gemeine Wissen ein Wissen wäre, dann das spekulative keines sein könnte, und umgekehrt. (§ 60) — Wenn dieses wäre: so wäre eine gänzliche Scheidewand gezogen zwischen denen, welche

in der Spekulation leben, und denen, welche nicht darin leben, so dass jene auf diese gar keinen Einfluss haben könnten, welches nicht kann gedacht werden, und so, dass der Übergang aus dem einen Zustand in den andern der Anfang eines ganz neuen Lebens wäre. (§ 61) — Das letztere lässt sich zwar durch die Analogie der Bekehrung verteidigen, durch welche auch einiges Leben auf einer höheren Potenz erscheint und ursprünglich entstanden, so dass der Zusammenhang zwischen zwei Perioden des Lebens nicht nachzuweisen ist. Allein hier entsteht auch Zwiespalt gleichzeitig in jedem Bewusstsein, weil keiner ganz im Gebiet der Spekulation lebt, und zwar ist dieser Widerspruch nicht wider Willen, weil keiner auf dem Gebiet der Erfahrung kann abweichend von allen anderen denken und handeln wollen. Ja, es ist nicht einmal eine strenge Scheidung möglich, weil das spekulative Wissen durch das reale auf die blosse Empirie einwirken muss; also wird die Einheit des Bewusstseins ganz aufgehoben in einzelnen Punkten. (§ 62)

Bloss die Analogie auf dem religiösen Gebiet könnte man dafür annehmen, wo der Anfang des höhern Lebens als nicht aus dem frühern hervorgehend gesetzt wird. Verfolgen wir es aber weiter, so verschwindet die Analogie. Denn wenn solches Leben anfängt, so ist die Aufgabe gestellt, dass das geistige Leben das sinnliche verschlingen soll; wo Sinnliches bleibt, soll es unter der Potenz des Geistes stehen. Angenommen nun, wir könnten den Anfang des Philosophierens auch ansehen als rein aus dem Nichts sich entwickelnd, so könnte doch nicht die Aufgabe gestellt werden, dass das höhere Bewusstsein das gemeine verschlingen sollte, weil für das Leben der Verkehr mit dem gemeinen Bewusstsein unentbehrlich ist. So müsste es denn eine zweifache Wahrheit geben, die doch nicht statthaben kann, und so fehlt doch jene Analogie. Aber auch davon abgesehen, gesetzt, der philosophische Zustand könnte aus dem Nichts entstehen und dann fortbestehen, so könnte er dann doch unmöglich mitgeteilt werden, sondern er müsste in jedem auf ursprüngliche Weise sich entwickeln; das Bestreben der Mitteilung also wäre ganz leer, weil jeder Anknüpfungspunkt dafür fehlte. Der philosophische Zustand teilt sich aber wirklich mit, wenngleich das Philosophieren nicht gelernt werden kann. (B, 27)

Wenn man sagt: wie Weniges im gewöhnlichen Wissen ist denn Wissen? so kann man auch sagen: wie Weniges ist doch ein Wissen im Spekulieren! besonders wenn man auf die Gedanken sieht, die unterwegs nach dem Ziele hin vorkommen. Muss man nun zugeben, dass nicht alles im philosophischen Verfahren Vorkommende wirkliches Wissen ist, so entsteht die Frage: wodurch unterscheidet man das Wissen von denjenigen Produkten des Denkens, die kein Wissen sind? Das ist die alte Frage nach dem Kriterium, wie es die alte Philosophie nennt. Wird sie objektiv genommen, so ist nur die ganze Philosophie ihre Lösung. Ich nehme sie hier subjektiv. Nun unterscheidet jeder sein Wissen und Nichtwissen am Überzeugungsgefühl, so dass ich einem andern erst dann demonstriert habe, sein Denken sei noch kein Wissen, wenn ich ihm das damit verbundene Überzeugungsgefühl wankend gemacht habe. Dieses Überzeugungsgefühl ist aber überall dasselbe im spekulativen und im gemeinen Wissen, nur dass der Spekulierende, weil wir in der Betrachtung mehr isoliert, im Leben aber von tausend Seiten angeregt und viel schwerer auf einen Punkt gerichtet sind, unter günstigeren Umständen operiert. Sagt man nun: im gemeinen Leben ist fast in allen Vorstellungen etwas Falsches, ohne dass das Überzeugungsgefühl es von dem Wahren unterscheidet, so findet sich dasselbe auch, wenngleich in geringerem Masse auf dem Gebiet des höheren Bewusstseins. Nur ein Beispiel. Wie viele Philosophierende hat es gegeben, die nicht geglaubt hätten, ihr Wissen werde von allen anerkannt sein? Dies Nichtwissen in ihrem Wissen war also auch nicht mit abgespiegelt in ihrem Überzeugungsgefühl; mithin zeigt sich das höhere Überzeugungsgefühl im wesentlichen nicht verschieden vom gemeinen. Besonders wird dies deutlich, wenn wir in demselben Subjekt das eine dem andern entgegensetzen sollen. Das Philosophieren nämlich ist etwas, wozu der Mensch erst später gelangt, jeder fängt also mit dem gemeinen Bewusstsein an. Steckt nun das Höhere nicht schon darin, wie soll er den Sprung dahin machen? Entstände das Philosophieren nicht aus dem alten Zustande, so müsste es aus nichts entstehen, es müsste als ein neues Leben anfangen, wozu aber gar keine Analogie ist. (B, 26 f.)

> Das Wissen ist also der Art nach nicht zweifach, sondern einfach. Wo ein Überzeugungsgefühl ist erstrebt worden (im dumpfsinnigen Zustande geschieht dies gar nicht), da ist auch das höchste Prinzip des Wissens thätig gewesen. (§ 63) — Dasselbe Prinzip ist also auf dem Gebiet des gemeinen Wissens ein bewusstloses Agens, auf dem Spekulativen ein sich selbst durch seine Handlungen zum Bewusstsein Kommendes. (§ 64)

Also ist hier im Bewusstsein, stellen wir auch das des grössten Philosophen mit dem des Kindes zusammen, keine spezifische, sondern nur eine Differenz des Grades. Das Ganze ist ein Kontinuum von Entwicklung, ein Steigern des Sichseinerbewusstwerdens, womit das Bewusstsein der Welt und des Verhältnisses unseres Denkens zu ihr mitgesetzt ist. (B, 28)

> Alles Wissen, als Produkt eines und desselben Prinzips, strebt in ein Ganzes befasst zu werden, und es giebt objektiv nur den Unterschied zwischen dem, welches mehr, und dem, welches weniger damit befasst ist. (§ 65)

Die Sache ist auch so zu fassen. Denken bezieht sich immer auf Sein. Betrachten wir nun die ersten Regungen des Denkens, so ist, wie unvollkommen das Denken ist als Aktion, eben so unvollkommen auch das Sein gesetzt. Dem Kinde ist das Sein nur gegeben als ein Chaos, geschieden und wieder nicht geschieden, verbunden und wieder nicht. Stellen wir uns aber das Denken vor in seiner höchsten Entwicklung: so muss ihm auch das Sein als eine vollständig organisierte Totalität gegeben sein, worin auch die letzte Spur des Chaotischen verschwunden ist. Halten wir beide Endpunkte aneinander, so bekommen wir die Formel: Die grössere oder geringere Vollkommenheit lässt sich an dem Grade messen, in welchem alles Einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen ist und eins auf das andere bezogen wird. Im Denken des Kindes ist die Idee der Totalität nicht, aber auch nichts Einzelnes, und das ist der unvollkommenste Zustand des Denkens. Bald aber entwickelt sich die Idee der Welt, und das Streben, alles Einzelne da hineinzusetzen. Das ist aber auch noch nicht das höchste Erkennen, dass man auf unbestimmte Weise das Einzelne auf die Totalität bezieht, sondern es ist erst da, wenn jedem Einzelnen sein Ort in der Totalität gegeben, und die Totalität in jedem

Einzelnen mitgesetzt ist und angeschaut wird. So ist also das Chaotische der Anfang; die zweite Stufe das allgemeine Setzen von Einzelnem und Totalität, und diese Stufe wieder nur Chaos und Keim für die dritte, nämlich das lebendige Anschauen jedes Einzelnen in der Totalität und der Totalität in jedem Einzelnen. (B, 28 f.)

Da nun jedes in einem Menschen Lebendige auch in einer Oscillation von Zuständen begriffen ist, so hat auch jeder Mensch, der überhaupt ein Überzeugungsgefühl anstrebt, Momente, in denen das Prinzip des Wissens in ihm mehr hervortritt und sich der Klarheit nähert. (§ 66)

Ist nun allerdings in der ersten Stufe des Bewusstseins schon das Wesen der höchsten gesetzt, so ist damit keineswegs der Unterschied verschwunden zwischen vollkommenerem und unvollkommenerem Erkennen, auch nicht der Unterschied von Menschen, die auf der vollkommeneren und unvollkommeneren Stufe stehen. Aber weil keiner ist, in dem wir das Erkennen ganz leugnen dürften, und keiner, in dem es ganz vollkommen wäre, und weil die Regeln der Entwicklung schon in der Natur liegen: so müssen wir, fragend, ob denn diese Naturgesetze in allen Aktionen des Bewusstseins auf gleiche Weise hervortreten, mit Nein antworten, denn wir finden sie nur in denen, die ein Wissen konstituieren, und können eben daran Wissen und Nichtwissen voneinander unterscheiden. Objektiv geschieht dies durch das, was wir suchen, subjektiv durch das Überzeugungsgefühl, das Bewusstsein vom Naturgemässen des Aktes. Nun kann trotz des Überzeugungsgefühls ein Nichtwissen sein, aber ganz irren kann es nie, denn es ist auf diesem Gebiete, was das sittliche Gefühl auf der Seite des Handelns ist, und nie darf man annehmen, es könne bei schwachem Überzeugungsgefühl hohe Wahrheit, und bei starkem Überzeugungsgefühl grosser Irrtum sein. (B, 29)

Hieraus sind als bestätigende Erfahrungen die allgemeine Neigung zum Raisonnieren und der Mysticismus zu erklären. (§ 67)

Raisonnieren giebt selten richtigen Erfolg, weil es nicht auf einer regelmässigen Entwicklung beruht, aber dass es in Menschen, die auf der niedrigsten Stufe der intellektuellen Bildung stehen, vorkommt, ist doch nur zu begreifen, wenn wir

es als allgemein menschliche Tendenz ansehen. — Mysticismus, wie der des Jakob Böhme, das Bestreben, sich ein System der Natur zu entwerfen ohne klare Vorstellung von der Wissenschaft, ist nicht denkbar ohne die Voraussetzung, dass in jedem Menschen die Entwicklung des Bewusstseins bis zur Philosophie angelegt ist, dass also eine aristokratische Ansicht von der Entwicklung der Intelligenz gar keinen Grund hat. Die grosse Masse bleibt zurück durch übermächtige Gewalt anderer Triebe, durch ungünstige Umstände und durch das Hervorbrechen der inneren Anlage in jene falschen Gestaltungen. (B, 30)

Auch die Philosophie als Wissenschaft wäre nur die höchste Entfaltung des einen und selbigen Wissens, welches auch im dunkelsten wahrhaft Menschlichen ist, wie die Kristallisation nur der höchste Zustand desselbigen Gesteins ist, das auch als ganz formlose Masse existiert. (§ 68)

Die Dogmatiker, welche eine fertige Metaphysik als System vortragen und das Wahrnehmen des Einzelnen nicht in Zusammenhang bringen wollen, also von gemeinem und höherem Standpunkt ausgehen, fangen doch mit einem Satz an als erstem, und einer muss ihnen auch als erster entstanden sein. Also Anfang einer neuen geistigen Lebensfunktion, welches keinen Widerspruch einschliesst. Aber wirken kann sie nur durch Ansteckung, und da nun alle solche Systeme etwas gewirkt haben, so haben sie es als erste Manifestation einer für eine gewisse Zeit und Gegend gültigen Denkweise. — Wenn sie sich untereinander verständigen, oder uns, ohne Ansteckung, durch Gründe überzeugen wollen, so müssen sie ihre ersten Gedanken untersuchen lassen und nachweisen, woher die Begriffe kommen. Also ganz auf uns zurück. Unser Satz aber, dass es kein vollkommenes Wissen gebe, hat die Geschichte für sich. Untergang der aristotelischen Philosophie und Entstehung neuer Systeme, wobei andere Naturansichten zum Grunde lagen. Tod aller spekulativen Philosophie in Frankreich und England, wo man die Spekulation für beendigt hält, was aber doch auch wieder wird aufgerührt werden müssen. Keineswegs aber setzen wir voraus, dass die Idee des Wissens selbst etwas Werdendes sei; sondern sie

liegt als dieselbige allem Denken sich selbst gleichbleibend zum Grunde. (D, 445 f.)

Gegen die Voraussetzung der Gesprächführung*) stellt sich die alte und neue Hypothese von einem potentiellen Unterschied zwischen Meinen und Wissen, gemeinem und transcendentem Bewusstsein. Diese würde freilich jenes insoweit ändern, dass dann differente Vorstellungen auf dem Gebiet des Wissens nicht wären, und Schlichtung auf dem gemeinen Gebiet des Bewusstseins nichts wäre. Absolut entscheiden können wir darüber auf unserm Standpunkte nicht. Aber wir finden diese Differenz nicht objektiv begründet. Jedes Spekulieren muss auf Ethik und Physik hinaus und jede Erfahrung ebenfalls. Auch ist dieselbe Identität in jedem einzelnen Prozess. Denn kein gemeinsames Bewusstsein, wenngleich auf Sinneseindrücken ruhend, ist wirklich eins und ein bestimmtes, ohne einen Anteil an dem höheren Prozess in sich zu tragen; und so auch keine Formel ist lebendig, wenn uns nicht der Umfang ihrer Anwendung auf dem Gebiet der sinnlichen Eindrücke mit vorschwebt. — Insoweit nun berührt uns die Frage über den Unterschied garnicht. Ebensowenig existiert er subjektiv, so dass unser Selbstbewusstsein in beiden Zuständen ein ganz verschiedenes wäre. — Es scheint zwar, als ob z. B. in den Ausdrücken von der Sonne unvollkommene und vollkommene Vorstellungen zusammen wären in demselben Menschen. Allein das hängt nur damit zusammen, dass es Denkakte giebt, wobei das Denken nur Mittel ist und also eigentlich kein Wissenwollen stattfindet. Da beruhigt man sich beim Traditionellen ohne Bedenken. Dieses Gebiet liegt ausser unserm Kreise; denn sobald streitige Vorstellungen sollen geschlichtet werden, heben wir die Sache aus diesem heraus in das andere. Keiner, der am meisten spekulativ lebt, kann sich doch alles Anteils an jenem Gebiet entschlagen oder die Maxime befolgen, keine dienende Vorstellung zu gebrauchen, die nicht vorher auf den Punkt des eigentlichen Wissens gebracht wäre. Ebenso aber ist auch kein noch so Mechanischer ohne Wissenwollen; denn er

---

*) *cf. S. 26*$_{15}$.

müsste sonst ohne alle Liebe sein. Diese wird gleich den Zweifel an der bloss traditionellen Vorstellung wecken. Auch kann man sich nie die beiden Gebiete gesondert denken, ohne mit zu denken, dass das der traditionellen Vorstellungen periodische Revision von dem Gebiet des höheren Wissens erfahre. — Ebenso auch von der andern Seite erwachen aus der Masse immer Autodidakten, deren Produktionen zwar kein festes Glied in der höheren Tradition werden, aber die doch, vorzüglich vom Religiösen ausgehend, ihre Vorstellungen aus dem untergeordneten Zustande suchen herauszuheben, woraus dann teils der Hang zum Raisonnieren entsteht, teils die sogenannten mystischen Produktionen, wie Jakob Böhme u. a. vornehmlich in Physik und Politik. — Wenn man also von jedem auf das andere kommt, so ist das ganze Gebiet des Denkens nur eines, jeder unvollkommene Zustand nur ein Durchgang zum vollkommenen und also das Prinzip des Wissens, nur in verschiedenen Abstufungen des Bewusstseins, überall das Agens. (C, 379 ff.)

Die Alten gründen auf den Unterschied jener drei Lebensweisen*), die sie aufstellen, einen Aristokratismus der Intelligenz, und etwas Ähnliches findet sich in der neueren Philosophie, wobei aber die Einheit der menschlichen Natur verloren gehen müsste. Wer bloss Regeln suchte, aus differentem Denken identisches zu machen, hätte nicht Ursache, verschiedene Stufen des Denkens zu unterscheiden. (E, 481)

Eher würde darauf geführt, wer einen absoluten Anfangspunkt suchte, um von demselben aus bei richtigem Fortschreiten alle Unsicherheit im Denken aufzuheben. Aber einen solchen Anfangspunkt, über den alle einig sein müssten, kann es auch garnicht geben. Denn nicht nur sind die Sprachen gegen einander irrational als Ausdrücke besonderer Gestaltungen der Intelligenz in den Völkern, sondern auch die verschiedenen philosophischen Systeme sind es als Ausdrücke besonderer Eigentümlichkeiten ihrer Stifter. (E, 482)

Es ist weit verbreitete Ansicht, die Philosophie müsse einen Grundsatz aufstellen, der weiterhin wieder in mehrere zerfalle für die verschiedenen Gebiete des realen Wissens, und der

---

*) *S. 15 ff.*

ganze Inhalt jeder realen Wissenschaft müsse dann aus ihrem Grundsatze nach den Ableitungsregeln des zweiten Elements der Philosophie hervorgebracht werden. Man hat sich lange in dieser Form bewegt, aber niemand wird sagen, dass so eine reale Wissenschaft zustande gekommen wäre. Immer ist es nur Schein gewesen mit dem obersten Grundsatz an der Spitze; es lagen mehrere Hypothesen zum Grunde und es fehlte viel, dass nur aus einem Grundsatze wäre abgeleitet worden. Wäre dem nicht so gewesen, wie könnte die Verschiedenheit der entgegengesetzten Systeme in dem Masse schwinden, als sie in der Ableitung vorrücken? z. B., welche entgegengesetztere Voraussetzungen giebt es, als die, von denen man in der Konstruktion der Sittenlehre ausgegangen ist. Der eine setzt den Menschen als ein eigensüchtiges, der andere als ein wohlwollendes Wesen, je nachdem der eine das Wesen des Geistes so fasst, oder entgegengesetzt. Kommt man aber an die wirklichen Formeln des Handels, so kommen beide wieder zusammen; der der Wohlwollende soll dann auch sich selbst, der Eigensüchtige die andern erhalten. Wenn aber das reale Wissen sich so gestaltet, dass die Ableitungen aus entgegengesetztem dasselbe Resultat geben, so kann auf diese Weise kein Prinzip der Konstruktion gegeben sein. (B, 35)

b) Skepticismus.

Nun aber müssen die Regeln zur Auflösung der Differenzen vor der Erreichung jenes Endpunktes gegeben sein, und andrerseits ist wegen des Zusammenhanges alles Denkens keine vollkommene Sicherheit über die Regeln, wenn nicht der Endpunkt erreicht ist. Beides scheint sich zu widersprechen und alles Wissen unmöglich zu sein: Skepticimus mit gänzlichem Sichhingeben an das Genussleben. Unsere innere Abneigung dagegen und zu diesem Negativen als Positives die unabweisbare Richtung auf das Wissen. (E, 48)

Wie jene Ansicht von einem zweifachen Wissen schon eine Abart des Skepticismus ist, nämlich vom Spekulativen aus anzweifelnd das Empirische, so giebt es eine entgegengesetzte, die Denkart der Empiriker, die vom Empirischen aus anzweifeln das Spekulative. (§ 69) — Indem diese nicht eingestehen, dass ihre Wahrnehmungen nur ein Wissen sind durch das

Insichhaben des Spekulativen, so haben sie, um auf ihrem eigenen Gebiet Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, kein Mittel als die bloss analytischen Kombinationsgesetze. Man kann ihnen aber zeigen, dass sie durch die Einwirkungen der gar keine einer Analysis fähige Einheiten, sondern nur ein unendliches Chaos erhalten. (§ 70) — Der echte Skepticimus, oder die Polemik gegen das Wissen überhaupt, setzt, wenn er doktrinär sein will, ein Wissen des Nichtwissenkönnens, also auch einen Unterschied des begleitenden Gefühls bei diesem Gedanken und bei anderen, also unsere ganze Aufgabe. In seinem Hauptsatz ist also ein Widerspruch zwischen dem Formalen und Materialen, und er ist in sich selbst gefangen. (§ 71)

Der doktrinäre Skepticismus stellt den Satz auf: Es giebt kein Wissen. Das Wissen leugnend, muss er aber eine Vorstellung vom Wissen haben, und das Vorstellen überhaupt nicht leugnend, muss er von der Vorstellung vom Wissen alle übrigen unterscheiden. Der Form nach kommt er dann ganz auf unsere Aufgabe zurück. Dies ist nämlich sein Wissen, dass er das Wissen leugnet, und um sich frei zu halten von dem Wahne, dass er, wie andere, etwas zu wissen glaube, muss er eine Kunstlehre dazu aufstellen. Die Sache dreht sich also bloss um, und da wir über den Inhalt unserer Operation nichts gesagt haben, so können wir ihn so abweisen, dass wir sagen: Gut, ob wir Regeln bekommen werden, uns vor dem Wissen zu hüten, oder vor dem Nichtwissen, das ist jetzt noch nicht klar; wir haben es bloss noch mit der Form zu tun, die dieselbe ist.

Wenn der Spekticismus nur das Wissenkönnen des Wissens leugnet, so sagt er entweder nur die der Idee des Wissens und dem Streben sie zu realisieren garnicht entgegenlaufende Behauptung aus, dass alles Wissen nur im Werden ist, und man also der Vollendung keines einzelnen gewiss sein kann, oder wenn er den Unterschied des begleitenden Bewusstseins leugnet, so ist er nicht doktrinär. (§ 72) — In seinem empirischen Verfahren, welches vermeintes Wissen einander entgegenstellt als sich gegenseitig aufhebend, stellt er doch einen Gegensatz in Meinungen auf und diesen als gewusst, wenn überhaupt etwas soll bewiesen werden, und ist also ebenso in sich gefangen. (§ 73)

Eine andere Art des Skepticismus leugnet nicht die Möglichkeit des Wissens, sondern dass etwas gewusst wird. Dieser steht mit uns gar nicht im Widerspruch; es ist nichts anderes, als das die Wissenschaft beständig begleitende Prinzip der Kritik, die Voraussetzung, dass in jedem Wissen noch ein Falsches sein könne und dass man dieses aufsuchen müsse. Denn das wissen wir freilich, dass $2 \times 2 = 4$ und die Winkel in einem $\triangle = 180^0$, aber das sind nur identische Sätze; sobald wir dagegen aus dem Gebiet des Formalen herausgehen, kann nur verwerfliche Anmassung eine Untrüglichkeit träumen. Diese Voraussetzung der Möglichkeit des Irrtums in allem Wissen, dies Wissen, dass das Wissen weder ganz vollkommen ist, noch jemals wird, tut dem Glauben an die Idee des Wissens keinen Abbruch, sondern fordert nur die Kritik heraus, die Aberration von den Kunstregeln aufzusuchen und je länger je mehr zu vernichten. (B, 32)

Eine andere Form des Skepticismus ist die polemische. Dieser sagt (Sextus Empiricus ist so zu Werke gegangen), nicht glaube er, das Nichtwissen wissen zu können, aber zeigen wolle er, dass das Wissen der Menschen sich entgegengesetzt sei, und man also nicht wisse, auf welche Seite man sich schlagen solle. Kein Mensch nun kann Regeln suchen für das Wissen, wenn er glaubt, dass das Gegenteil eben so gut ein Wissen ist. Dies ist das Wahre in diesem Skepticismus. Aber wenn er sagt: dieser hält das, jener jenes für Wissen und beides widerspricht sich, so weiss er doch den Widerspruch. Er setzt also ein Wissen voraus, kann also nicht alles Wissen aufheben. Er müsste sein Wissen des Widerspruchs zum Grunde legen und daraus das weitere entwickeln, nämlich das Wissen der Bedingungen, unter denen es nicht zusammenstimmt. So hat er mit uns wieder dieselbe Form des Verfahrens, nur dass er sie negativ ausdrückt. (B, 32)

Wer das Wissen leugnet, der ist dazu gekommen entweder im Gegensatz gegen die Behauptung derer, welche wissen wollen, und dann also auf dem Wege der innern oder äussern Gesprächführung, und also mittels der Regeln unserer Kunst, die er also auch muss gelten lassen. Wenn er aber sagt, es sei dieses seine ursprüngliche und ohne Streit entstandene Überzeugung, so fragt sich, woher er denn unter-

scheidet, dass es eine Überzeugung ist. Dies kann nur entstehen aus irgend einem Prozess des Übergangs aus Streitendem zu Zusammenstimmendem, wobei also auch unsere Regeln müssen gegolten haben. Ebenso mit dem, welcher noch vollständiger erklärt, nicht zu wissen, ob man wisse. Dieser kommt am Ende dahin, wie Platon sagt, nichts sagen zu können. Der Skepticismus also affiziert unsere Untersuchung nicht; aber freilich, wenn er unsere Kunst muss gelten lassen, so muss er dann auch ein Wissen statuieren. (C, 381)

Stellung der Dialektik gegen diejenigen, welche entgegnen, es gebe kein Werden des Wissens, sondern das Wissen sei ganz und fertig, und gegen diejenigen, welche leugnen, das Wissen werde, sondern es bleibe alles ungewiss. Jenen können wir zunächst sagen, wir könnten nur abwarten, ob sich das extensiv vollendete Wissen hineinfügen werde.

Den Skeptiker muss man zunächst fragen, weshalb er denkt, wenn er nicht wissen will. Er kann angeben das Künstlerische und das Geschäftliche. Das erste aber kann nur wohlgefallen, wenn eine allgemeine innere Wahrheit zum Grunde liegt; das letzte zeigt sich immer dem Denken, welches auf Wissen ausgeht, untergeordnet, also von ihm ausgehend und abhängig. Sonach sind beide Gebiete nur belebt im Zusammenhang mit dem, welches das Wissen will. (D, 445)

Dem Skepticismus steht entgegen der Glaube an das Wissen als Prinzip alles philosophischen Strebens. Doch kann man nicht sagen, dass von beiden, Glauben und Wissen, eins über dem andern stände, sondern sie bedingen sich gegenseitig. (§ 74)

Wie schwer es ist etwas zu leugnen. (G, 100).

c) Empirismus.

Kunst als Besinnung über den Prozess mit Sicherheit des Erfolgs setzt also voraus gemeinsame Regeln der Kombination und ein gemeinsames ursprüngliches Wissen, welches jene begründen und also Grund alles Wissens sein muss. (§ 46)

Die Grundvoraussetzung nun ist diese. Um zum Ziel der Gesprächführung zu gelangen, müssen ausser den streitigen Vorstellungen selbst gegeben sein ein gemeinsames Wissen und gemeinsame Kombinationsregeln. Das

gemeinsame Wissen bei Verschiedenheit der Regeln würde nur den Streit erneuern; und die Regeln würden nichts helfen, wenn man sich nicht über ein gemeinsames Wissen vereinigen könnte. — Jede Vereinigung ist aber nur eine provisorische, wenn der Vereinigungspunkt kein ursprüngliches und Grundwissen ist. Denn dann befinden sich der, der es in Vorschlag bringt, und der, der es annimmt, nicht in gleicher Lage, und dem letzten kann es leicht wieder ungewiss werden. Wahrhaft beruhigende Entscheidung muss immer auf ein Grundwissen zurückgehen. (C, 378 f.)

Wollten wir die Regeln des Verfahrens allein suchen und so die Idee des Wissens erschöpfen, so würden wir jedes gegebene Denken benutzen, um den Anfang aber uns nicht kümmern, d. h. wir würden uns bloss an die Erfahrung halten.*) Dann entsteht der Empirismus, wobei das eigentliche Wissenwollen fehlt. Umgekehrt, wollten wir bloss von einem Anfang aus das ganze Denken zur Vollendung bringen, so würden wir nur ein System von Formeln aufstellen, ganz abstrahiert von allem realen Wissen, — Formalismus. Dieselben Einseitigkeiten entstehen aber auch, wenn man zwar beide Formen behandelt, aber jede für sich, das ist die Gestalt der aristotelischen Philosophie. Daraus folgt für uns, dass wir entweder eins von beiden Elementen, sofern es nicht durch das andere gegeben ist, leugnen, oder beide Aufgaben identifizieren müssen. (E, 483)

Der erste Kreis der Philosophie, dass man das Wissen kritisieren muss, ehe man weiss, der letzte, dass die formale Philosophie zugleich vor der realen hergeht und zugleich die reale beschliesst als letztes Resultat derselben. (G, 64) —

Wegen des ersten Zirkels**) ist also die Philosophie ein Unbeweisbares und eine reine Analyse. Es ist nur das Aufsuchen des absoluten Wissens in allem, relativ der allgemeinen Form des Wissens, abgesehen von dem besonderen ethischen oder physischen Inhalt. Eben darum haben aber die Prinzipien auch nur Gültigkeit in Bezug auf das letzte, nämlich das reale Wissen, sie sind selbst kein solches, weil sie sonst in die Reihe des Bedingten eintreten würden. G, 29)

Aber setzen nicht beide Bestandteile einander so voraus, dass man den einen nicht haben kann ohne den andern, dass

*) *cf.* S. *11*[18]. **) *cf.* S. *1.*

also das ganze Unternehmen unmöglich wird? Aber wir wollen das ursprüngliche Wissen nicht aufstellen als ein einzelnes, wie ein einzelnes reales Wissen, sondern, weil der Grund alles Wissens nur einer und derselbe ist und jedem Wissen innewohnt, also das ursprüngliche Wissen und die Regel der Konstruktion, die jedem Wissen notwendig einwohnende Form des Wissens, so wollen wir zum Absoluten gelangen, indem wir in jedem Wissen aufsuchen, was es zum Wissen macht; und zur Regel der Konstruktion, indem wir bei jedem Wissen von seinem Inhalt abstrahieren und das Absolute darin aufsuchen, welches die Form des Wissens ist. So ist uns Dialektik die vollständige Analyse der Idee des Wissens überhaupt. (A, 315)

Zur Ausführung also kommen wir zurück auf die beiden Hauptaufgaben: 1. ein ursprüngliches, gemeinsames Wissen zu finden, von welchem man zu jedem streitigen Punkt kommen könne; 2. eine gleichmässige Methode der Fortschreitung zu finden. — Diese ist aber nicht bloss Ableitungsform einer Vorstellung von der anderen. – Denn Ableitungsform kann nur rückwärts gehen und muss bei einem nicht abgeleiteten Punkte ruhen. Und so wird nur der einzelne Punkt gerechtfertigt, aber unserer ganzen Aufgabe der Konstruktion nicht genügt. Ja, auch der Streit wird nicht entschieden, da jeder von einem andern Punkt kann ausgegangen sein. Sondern vom ersten Gemeinsamen aus brauchen wir vielmehr Methode der Teilung (wenn das Gemeinsame von der Art ist, dass das Gesuchte ganz darin enthalten ist; denn dann muss richtige Teilung alles entscheiden), oder der Verknüpfung (wenn das Streitige nur zum Teil in dem Gemeinsamen ist; denn dann muss entschieden werden, ob dieser Teil mit dem andern kann verknnpft sein, oder nicht). Einen dritten Fall aber giebt es nicht; denn wenn das Streitige mit dem Gemeinsamen gar keine Identität hat, so ist auch keine Lösung möglich. Das gemeinsame Wissen aber, wenn es soll als ausserhalb alles Streites liegend erkannt werden, muss nicht auf dem Wege der fliessenden Gedankenerzeugung entstanden sein. Denn was da entstanden ist, kann auch immer wieder streitig werden. Sollen wir es also doch haben, so müssen wir es immer schon gehabt haben, d. h. es muss allem empirischen Bewusstsein zum Grunde liegen. — Wenn nun

aber unsere Aufgabe diese beiden Punkte erfordert, und wir nichts anderes haben als den Zustand streitiger Vorstellungen, wie sollen wir von diesem einen Punkte aus zwei unbekannte Grössen anders finden, als indem wir einen hypothetisch feststellen, woraus aber nie eine Sicherheit hervorgehen kann? (C, 381 f.)

Jene beiden Elemente also ins Auge fassend, gehen wir davon aus, dass wir sie in dem in uns vorkommenden Wissen, und was schon Naturgesetz des Denkens ist, rein herauszuheben und als Kunstregel derzustellen haben. So, scheint es, wollen wir aus einem, nämlich aus dem im Denken vorkommenden Wissen, zwei unbekannte Grössen finden. Wäre das, so müssten wir das eine oder das andere Element hypothetisch bestimmen und dann aus dem andern rechtfertigen, und das ist das lang beobachtete Verfahren, das Logik und Metaphysik trennte und immer einer Hypothese voransetzte. Wir aber gehen davon aus, dass beide nur eins und dasselbe sein können, und so haben wir nicht zwei unbekannte Grössen, sondern nur eine. Beide in ihrer Einheit sind uns die Form des Wissens, von dessen Inhalt wir hier abstrahieren. (B, 34 f.)

Von Seiten der Form kann gegen das projektierte Verfahren eingewendet werden, dass von einer bekannten Grösse aus nicht zwei Unbekannte, das Transcendentale und das Formale, können gefunden werden, und man sich mit einem hypothetischen Annehmen des einen von beiden nicht begnügen könne, weil immer die Unsicherheit bleibe, das zerstörende Faktum könne kommen, wie bei der Physik. Doch dies geht nur auf die Trennung des Transcendentalen und Formalen. (§ 75) — Sind aber Transcendentales und Formales dasselbe: so scheint jedes gegebene Wissen zu sein, was es ist durch das Formale und durch ein früheres Wissen u. s. w., so dass man auf ein erstes Gegebenes kommt. Ist dieses nun das Transcendentale, so ist alles Reale nichts als das Transcendentale; ist es ein anderes, so ist alles Reale einem Realen untergeordnet. (§ 76) — Dieses ist aber weder subjektiv richtig. Denn wenn zwei Menschen auch bei einem ganz verschiedenen ersten Wissen in ihrem Bewusstsein ausgehen, so wird sich ihr Wissen, je länger je mehr, gegeneinander ausgleichen, so dass die Ableitungsordnung nur unwesentlich

ist. (§ 77) — Auch ist es nicht objektiv richtig. Denn es giebt in jeder Wissenschaft viele subordinierte gleiche Punkte a, b, c, d, so dass man von d nach dem Prinzip aufsteigen kann ohne durch a, b, c; und so vice versa. Und ebenso giebt es von jedem höheren eine Mehrheit niederer, auf die man gleich unmittelbar herabsteigt.

Beispiel in Mathematik aus Punkt und Bewegung gleich unmittelbar Gerades und Krummes. (§ 78)

Wird nun weder das eine Element richtig vorgestellt, wenn es bloss als Ableitungsregel, noch das andere, wenn es nur als oberster Grundsatz aufgestellt wird, so bleibt nur übrig, dass beide Elemente in jedem Wissen seien, dass jedes einzelne Wissen als solches, ohne erst aus einem andern abgeleitet zu werden, die Beziehung auf das Sein, und eben so auch, ohne dass erst zwei Punkte miteinander verglichen werden, die Verknüpfungsregeln in sich trage. (B, 36)

Es ist also nicht das Wesen des Formalen, dass es Ableitungsregel ist; es muss also auch nicht bloss im Fortschritt von einem Wissen zum andern, sondern in jedem einzelnen Wissen für sich können angeschaut werden.

Hierbei kann unser Verfahren nur bestehen. (§ 79)

Dies ist nur richtig, wenn jedes gegebene Wissen in sich ein verknüpftes, d. h. ein mannigfaltiges ist. Diese Voraussetzung selbst aber ist so lange richtig, bis jemand ein wirkliches Wissen aufzeigt unter einer einfacheren Form als der eines Begriffs oder Urteils. (§ 80) — Es sind auch ausser dem Verknüpfungsprinzip, das jedes einzelne Wissen in sich hat, keine besonderen Ableitungsregeln für unsern Zweck zu suchen. Denn alle hiervon unterschiedene Ableitung ist nur interimistisch für den kunstlosen Zustand, indem jede objektive Sphäre des Wissens vollendet wiederum ein einzelnes Wissen ist, in welchem das früherhin einzeln Gesetzte ebenso verknüpft ist, wie die Elemente in einem Begriff und die Glieder in einem Urtheil. (§ 81) — Da wir nun das Wissen als gegeben annehmen, ohne eine Grösse desselben besonders zu bestimmen, so muss unser Verknüpfungsgesetz auf alles Wissen, auch das grösste, passen, und wir bedürfen dann von dieser Seite nichts anderes. (§ 82)

Unsere Aufgabe ist also nur vollkommen zu lösen unter der Bedingung, dass jene beiden Punkte irgendwie nicht zwei seien, sondern eins und dasselbe. Und dies ist nur möglich, wenn das ursprüngliche, gemeinsame Wissen zugleich irgendwie die Methode der Teilung und Verknüpfung ist, und wenn diese irgendwie vor allem empirischem Bewusstsein hergeht. Dies setzt aber voraus, dass jedes Denken, welches streitig werden kann, ein geteiltes und verknüpftes sei, denn alsdann geht jenes selbst allem diesem vorher. Wir können also sagen: bis uns jemand ein Denken als Gegenstand des Streites bringt, welches kein solches ist, wollen wir hiervon ausgehen. Dies ist aber nicht möglich; denn wenn Verschiedenes ausgesagt wird, wird schon geteilt, indem ausgeschlossen wird; und wenn man über den Gegenstand einig ist, wird schon verknüpft, indem von ihm Streitiges ausgesagt wird. (C, 382 f.)

Wenn die formale Seite nur Regel der Verknüpfung wäre, so würden wir auf ein erstes Denken zurückgeführt, welches nach ihnen nicht gebildet wäre, sie also auch nicht in sich enthielte. Aber es ginge doch vom Wissenwollen aus. Dieses also wäre aus demselben zu entwickeln. Da nun dieses mit den Regeln dasselbe sein soll, beides aber sich zum ersten Denken entgegengesetzt verhält, so ist dies ein Widerspruch. (D, 447)

Das Prinzip des Wissenwollens, sofern es zum Bewusstsein entwickelt werden kann, ist wesentlich eins und dasselbe mit den Regeln der Verknüpfung beim Denken selbst. Regeln der Verknüpfung führen auf ein erstes Denken. Ein solches aber würde wohl das Prinzip des Wissenwollens, nicht aber die Regeln der Verknüpfung in sich tragen. Denn um diese in sich zu tragen, müsste es aus ihnen gebildet sein; wenn es aber aus ihnen gebildet wäre, so wäre es kein erstes Denken. Trägt es nun das Prinzip des Wissenwollens in sich, nicht aber das demselben identische, nämlich die Regeln der Verknüpfung, so ist ein Widerspruch. (D, 447)

Er ist auf zweierlei Art zu heben. Einmal durch die Annahme, dass es ein erstes Denken gar nicht giebt, und wir also in den Fall nicht kommen, den Widerspruch heben zu müssen. Dies ist faktisch richtig, aber es hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn denn doch alles auf einem

Widerspruch beruht. Zweitens durch die Annahme, jedes Denken ist selbst eine Verknüpfung, auch das erste. Dargestellt an den beiden Formen, Begriff, wiewohl dieses ein unbestimmtes Denken ist, doch aus einem Zusammenfassen geworden, und also der Akt des Zusammenfassens das eigentliche Denken darin, und Satz, worin die Zusammenfassung offenbar. (D, 447)

Vereinigungsformel: In jedem gegebenen Denken ist ebenso gut der Anfang, als die Regel. (E, 483 f.)

Jedes wirkliche Denken, jeder Denkakt als Einheit, ist verknüpft, weil entweder Begriff, oder Satz. Vom Satz versteht es sich von selbst. Ersterer auch Verknüpfung, weil teils kombinationsfähig mit mehreren, teils im Auf- und Absteigen begriffen.

Hieraus folgt, dass wenn der Anfang Satz ist oder Begriff, er immer eine Verknüpfung ist, und dass ein Anfang, der das nicht wäre, auch kein wirkliches Denken sein kann. Begriff aber und Satz, diese Duplizität der Form alles Denkens, ist der Ausgangspunkt für unsern formalen Teil, wo wir die Regel der Fortschreitung zum Wissen für jedes wirkliche Denken suchen, wogegen wir hier im transcendenten Teil eben den Anfang suchen. Liegt dieser nun ausserhalb der möglichen Denkerfahrung, so ist er selbst kein Denken. Er ist Wissenwollen, das allem Denken vorhergeht.

In jedem Denken ist Anfang, aber nicht als bestimmtes Denken, weil sonst nicht ausser der möglichen Denkerfahrung. Als Wissenwollen, weil alles Sprechen werdende Denken auf Wissen ausgeht. (E, 484)

9. Die beiden Teile der Dialektik.

Die Aufgabe zerfällt in den formalen und den transcendenten Teil, und mit dem letzteren ist zu beginnen; für diesen aber giebt es keinen anderen Ausgangspunkt, als die als notwendig anerkannte Identifikation des Anfangs des Denkens und der Regel der Fortschreitung, und da der über allem wirklichen Denken liegende Anfang noch nicht gegeben ist, sondern nur das wirkliche Denken, welches Wissen sein will, so muss zunächst dieses ins Auge gefasst werden. (E, 484)

Wäre das Formale Ableitungsregel, so könnte es nicht gleichgelten, ob wir von dem gegebenen Wissen aus zuerst das Transcendentale oder das Formale suchten. Denn da wir das Formale nicht aus einem Wissen finden könnten, und wir doch von allem materialen Unterschied abstrahieren müssen, so könnten wir das Formale nicht unmittelbar, sondern nur vielleicht durch das Transcendentale finden, und beide ständen also gegen einander nicht gleich. (§ 83) — Da dies nun jedes gleich steht, so kann sich unser Verfahren doppelt gestalten, je nachdem wir zunächst das Eine suchen und dann das Andere. (§ 84) — Da unser eigentliches Ziel die Konstruktion ist, so ist auch das Formale unser Zielpunkt, den wir also zuletzt stellen; und eben damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem Formalen zugleich seiner Identität mit dem Transcendentalen bewusst sein können, wollen wir das Transcendentale zuerst suchen. (§ 85)

Wenn wir nun auch vorausgesetzt haben, dass das zum Grunde Liegende (oder die transcendentale Seite der Aufgabe, weil sie nämlich enthalten soll, was jenseit des empirischen Bewusstseins liegt) und die Teilungs- und Verknüpfungsmethode (oder die formale Seite unserer Aufgabe, weil nämlich ja jedes Denken selbst schon ein geteiltes und verknüpftes ist) einerlei sein müssen, wenn unsere Aufgabe nicht bloss hypothetisch soll gelöst werden, so schliesst doch dieses nicht alle Verschiedenheit aus, sondern es muss immer so viel Differenz übrig bleiben, wie zwischen erstem Glied und Exponent einer Reihe. Denn hier ist völlige Identität nur zufällig, und wenn man das Verfahren darauf gründet, wird die Anwendbarkeit beschränkt. Sofern nun diese beiden Seiten verschieden sind, entsteht die Frage: bei welcher von beiden wollen wir anfangen? Es kann hier nichts anderes entscheiden, als Bequemlichkeit und Schicklichkeit der Anordnung. Alle drei Zwecke*) sind zu erreichen, wenn die beiden Punkte gegeben sind; aber der umfassendste unter jenen Zwecken ist offenbar die allgemeine Konstruktion, weil es nach dieser weder fragmentarisches Wissen noch streitige Konstruktion giebt. Da aber in dieser sich zunächst die

---

*) *cf. S. 41.*

Teilungs- und Verknüpfungsgesetze spiegeln, so liegen auch diese unserem Zielpunkte am nächsten und bleiben also am besten bis zuletzt. (C, 383 f.)

Wenn auch Grundlage des Wissens und Verknüpfungsprinzip dasselbe ist, so bleiben es doch zweierlei Beziehungen, und wir müssen uns über die Priorität des Transcendentalen oder Formalen entschliessen. Letzteres liegt dem höchsten Ausdruck der Aufgabe am nächsten, nämlich der Zusammenkonstruktion alles Wissens, welches selbst Verknüpfung ist, und ist also auch natürlich das Letzte. Ersteres liegt dem einfachsten Ausdruck der Aufgabe am nächsten, nämlich dem Orientieren über einzeln vorkommendes Denken, und ist also auch billig das Erste.

Der Ausdruck transcendental rechtfertigt sich dadurch, dass dieses jenseit alles im gewöhnlichen Verlauf vorkommenden Denkens liegt. Denn erstens sieht man aus den philosophischen Systemen nach neulicher Auseinandersetzung, dass kein Satz, von dem das Wissen anheben soll, aus dem Nichtwissen schlechthin kann entstanden sein. Also muss auch jedes Frühere schon den Typus des Wissens enthalten, und dieser also allem vorangehen. Eben dasselbe geht zweitens hervor aus unserer neulichen Erörterung, dass jedes Denken schon Verknüpfung ist, also das Prinzip dazu jedem, und also auch einem fingierten ersten zu Grunde liegen muss. Und gerade insofern ist es das Transcendentale. (D, 447 f.) Das ist ein Ausdruck, welcher in verschiedenen Beziehungen schon seit langer Zeit im philosophischen Gebiet gebräuchlich ist. Man hat dabei noch einen Unterschied gemacht zwischen transcendent und transcendental, von dem wir aber ganz abstrahieren. Das Denken, welches wir hier suchen, geht über jede mögliche bestimmte Erfahrung und jedes mögliche bestimmte Denken hinaus, und darum nennen wir es transcendental, und den Teil unserer Untersuchung, der darauf ausgeht, es als den Anfangspunkt zu finden, den transcendentalen. (E, 38)

Einleitung.

---

§ 1.

Dialektik ist Darlegung der Grundsätze für die kunstmässige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens.

Anmerk. Die hier gebrauchten Ausdrücke sind zwar im allgemeinen als verständlich vorauszusetzen; allein da sie in sehr verschiedenem Umfange angewendet werden, so sind doch einige Erörterungen nötig.

1. Denken wird hier als die allgemeinste Bezeichnung der bekannten geistigen Funktion in dem weitesten Umfange genommen, so dass nicht nur das im engern Sinne sogenannte Denken vermittelst der Sprache darunter zu verstehen ist, sondern auch das Vorstellen, oder das Beziehen sinnlicher Eindrücke und Bilder auf Gegenstände oder Tatsachen, mithin auch was wir die Tätigkeit der Phantasie nennen, dem Denken nicht entgegengesetzt, sondern mit darunter begriffen wird. Ähnlicherweise wird auch der Ausdruck Gesprächführung in dem weiteren Sinne verstanden, in welchem dabei nicht schlechthin wenigstens zwei denkende Einzelwesen vorausgesetzt werden, sondern einer auch Gespräch mit sich selbst führen kann, sofern nur zwei verschiedene und auseinander gehaltene Folgen von Denktätigkeiten wechselnd aufeinander bezogen werden. Wogegen, was man sonst auch wohl Selbstgespräch zu nennen pflegt, nämlich fortlaufende innere Rede oder Gedankenentwicklung ohne eine solche Entgegensetzung der einzelnen Bestandteile, vermöge deren sich einer im Denken wie zweie verhält, auch nicht hieher gehört. In beiden Fällen aber hält sich die Gesprächführung innerhalb des sprechenden Denkens.

2. Der Ausdruck reines Denken bestimmt sich in der Unterscheidung desselben vom geschäftlichen Denken und vom künstlerischen Denken, sofern es nämlich keine andere Richtung giebt, in welcher gedacht wird, als diese drei. Zum geschäftlichen Denken, wobei letzteres Wort in dem weitesten Sinne genommen wird, rechnen wir alles Denken um eines andern willen, welches dann immer irgend ein Tun sein wird, ein Verändern der Beziehungen des ausser uns auf uns. Und zwar können wir bei dem ausser uns auch alles unterbringen, was in und an uns zwar aber ausser der Denktätigkeit ist, so dass beginnend bei

dem Bewusstsein, womit wir die Verrichtungen des animalischen Lebens begleiten und vorbereiten, bis zu den Selbstbestimmungen, wodurch wir unsere Herrschaft über die Natur und über andere Menschen befestigen und erweitern, alles zum geschäftlichen Denken gehört. Das künstlerische Denken hat mithin dieses mit dem reinen Denken gemein, dass es nicht um eines andern willen ist, und Denken ist auch hier im weitesten Sinn, indem das künstlerische Bilden nicht ausgeschlossen werden darf, zu fassen. Zu diesem künstlerischen aber gehört alles Denken, welches nur unterschieden wird an dem grösseren oder geringeren Wohlgefallen, so dass auch nur dasjenige, dem ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt, aus dem lediglich innerlichen, sei es nun eigentliches Denken oder Bilden, zur Mitteilung und Festhaltung hervortritt und ein äusseres wird. Das Denken und Bilden ist also hier, im Traume anfangend bis zu den Urbildern künstlerischer Werke sich steigernd, eigentlich nur der momentane Akt des Subjektes, durch den es sich auf bestimmte Weise zeitlich erfüllt und nur das Lebendigste und Wohlgefälligste davon nach aussen verbreitet. Wenn diese beiden Erklärungen nicht hinreichende Schärfe zu haben scheinen, um ebenso an die Spitze anderer Erörterungen gestellt zu werden, wie wir die von dem reinen Denken noch zu gebende an die Spitze der unsrigen zu stellen denken, so schadet das der beabsichtigten Unterscheidung nicht. Und wenn wenigstens die Frage noch übrig bleibt, ob diese verschiedene Abartungen der Denkthätigkeit einander streng entgegengesetzt sind, oder durch Übergänge vermittelt, so wird auch diese späterhin ihre Erledigung finden. Das reine Denken nun unterscheidet sich auf der einen Seite von dem geschäftlichen als nicht um eines anderen, sondern um des Denkens selbst willen gesetzt, auf der andern Seite von dem künstlerischen dadurch, dass es sich nicht auf die momentane Aktion des Subjektes, nämlich des denkenden Einzelwesens beschränkt, mithin auch sein Mass nicht hat an dem Wohlgefallen, an dessen zeitlichem Erfülltsein. Sondern indem es um des Denkens willen ist, hat jeder solche Akt sein Mass nicht nur an dem Fortbestehen desselben in und mit allen Denkarten desselben Subjektes, sondern auch in dem Zusammenbestehen des Denkens in diesem Subjekt mit dem Denken in allen andern. Schreiben wir nun einem Denken dieses Fortbestehen und Zusammenbestehen zu, so sagen wir, ich weiss, und werden insofern sagen können, das reine Denken sei das Denken um des Wissens willen, indem wir den etwa noch anderweitigen Gehalt des Ausdrucks Wissen hier noch gänzlich dahingestellt sein lassen, sondern dadurch nur das Denken bezeichnen, sofern es als in allen dasselbe und mit allem veränderlichen Denken zusammenbestehend oder in demselben mit enthalten gesetzt wird, und alles Denken in dieser Richtung auf das Wissen ist das reine Denken. Es ist aber um des Wissens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wissen ein anderes wäre; sondern weil alles reine Denken selbst Wissen werden will. Indem wir nun diese drei unterscheiden, das reine Denken als das in sich selbst bleibende und sich uns zur Unveränderlichkeit und

Allgemeinheit steigernde, das geschäftliche, welches in dem Anderswerden von etwas oder in der Erreichung eines Zweckes sein Ende findet, und das künstlerische, welches in dem Moment des Wohlgefallens zur Ruhe kommt, besorgen wir nicht, dass wir in der Folge bei der weiteren Betrachtung des reinen Denkens in Verwirrung geraten könnten mit einem andern zu keinem von diesen dreien gehörigen Denken, sondern bis uns ein solches aufgezeigt wird, behaupten wir, dass alles menschliche Denken in diesen drei Richtungen beschlossen ist. Ob aber auch alle drei ohne Unterschied in jedem menschlichen Einzelwesen anzutreffen sind, so dass die Einzelnen sich nur durch ein verschiedenes Verhältnis dieser Richtungen unterscheiden, dies bleibe ebenfalls für jetzt dahingestellt, und nur dieses setzen wir fest, dass die Dialektik nur für diejenigen sei, welche sich der Richtung auf das Wissen oder des Wissenwollens bewusst sind, und sie soll auch nur für das Verfahren in dieser Richtung gelten.

3. Jede dieser drei Richtungen des Denkens hat nun auch eine ihr entsprechende Weise der Gesprächführung. Das freie Gespräch gehört überwiegend dem künstlerischen Denken an. Gehen wir aus von der Gedankenerzeugung als freier Thätigkeit des Einzelnen und von der Möglichkeit der Mitteilung des Gedachten durch die Sprache, so müssen wir auch ebenso voraussetzen, dass durch Mitteilung des Einen die Gedankenerzeugung des Andern teils erregt, teils, wenn sie schon im Gange ist, umgelenkt und anders bestimmt werden kann. Das freie Gespräch ist nun die auf diesem Wege durch gegenseitige Mitteilung sich entwickelnde Wechselwirkung, wobei das Verhältnis der Gedanken des Einen zu denen des Andern ihrem Inhalte nach so gut als gar nicht in Betracht kommt, sondern nur die, allerdings durch das Wohlgefallen an der Mitteilung, zu unterstützende, erregende Kraft, welche die Gedankenerzeugung des Einen auf die des Andern ausübt. Dieses ursprüngliche in jedem Zusammenleben sich bildende Gespräch hat kein anderes natürliches Ende als die allmähliche Erschöpfung des beschriebenen Prozesses und kann also um so länger fortgesetzt werden, je mehr erregende Kraft den hervortretenden Gedanken innewohnt; aber es kann freilich jeden Augenblick übergehen sowohl in das geschäftliche Denken als auch in die Richtung auf das Wissen. So lange es nun nicht auf diese Weise seine Natur ändert, lässt sich eine andere Anweisung dazu nicht denken, als die Kenntnis der Bedingungen, unter welchen Gedankenmitteilung durch die Rede Wohlgefallen erregt.

Die Gesprächführung auf dem Gebiet des geschäftlichen Denkens ist dadurch bedingt, dass jemand zu seinem beabsichtigten Tun anderer bedarf, sei es nun, um es zu ihrem eigenen zu machen, damit sie übereinstimmend dazu mitwirken, oder nur um zu hindern, dass sie störend und hemmend entgegen wirken. In beiden Fällen kommt es darauf an, durch die Rede den Willen anderer zu bestimmen, und hier hat die Kunst der Überredung ihr eigentümliches Gebiet, wie sie überall im gemeinen Leben bei Verträgen und Beratungen aller Art geübt wird. Die Anweisung dazu aber ist bekanntlich in dem klassischen Altertum

in der grössten Vollkommenheit bearbeitet, zugleich aber von andern Seiten für höchst gefährlich erklärt worden. Sie ist aber nur gefährlich, wenn sie sich nicht auf die Aufgabe beschränkt, wie die gewünschte Willensbestimmung mit dem mindesten Aufwand und doch zu beiderseitiger Zufriedenheit zu erreichen ist, sondern, wenn sie durch das blosse Wohlgefallen, gleichsam als Lohn für die Erregung desselben, die Willensbestimmung erschleichen will, oder auch auf der andern Seite dadurch, dass sie den Zusammenhang derselben mit dem eigenen Tun des andern auf eine solche Weise darstellt, wie er sich ihm hernach nicht bewährt. Beides ist eine Täuschung; in dem letzteren Falle aber besonders wird ein Schein des Wissens erregt, und nicht selten ist dieser Nebenzweig der Überredungskunst mit dem Namen Dialektik bezeichnet worden, ein Sprachgebrauch, welcher mit dem unsrigen nichts gemein hat.

Die Gesprächführung endlich auf dem Gebiet des reinen Denkens in dem bereits angegebenen Sinn setzt eine Hemmung des reinen Denkens voraus entweder in Einem, und dann entsteht Selbstgespräch, oder zwischen mehreren in der reinen Gedankenerzeugung sich Mitteilenden, und dann entsteht das eigentliche Gespräch. Denn setzen wir einen einzelnen im reinen Denken begriffen von einem ihm im obigen Sinne Gewissen fortschreitend, so dass ihm jedes Folgende ebenso ein Gewisses wird, so entsteht, so lange die Entwicklung ungehemmt fortgeht, kein Selbstgespräch, sondern eine fortlaufende innere Rede, deren einzelne Teile gleichmässig unter sich und mit dem Ganzen gewiss sind. Ebenso, wenn diese Rede einem anderen mitgeteilt wird, dem der Anfang schon gewiss ist, oder er wird ihm augenblicklich gewiss und ebenso auch jedes folgende Glied der Reihe, so entsteht kein Gespräch, wenn man nicht die bloss begleitende Bejahung so nennen will, sondern ohne eigentliche Wechselwirkung wird in dem Aufnehmenden dasselbe, was in dem Mitteilenden war. Das Gespräch entsteht aber sogleich, wenn wir eine Hemmung setzen. Als Selbstgespräch, wenn entweder von einem Gliede der Reihe aus zwei andere entstehen, die nicht zugleich gewiss werden wollen, und also ein Schwanken zwischen beiden, oder auch, wenn zwar nur ein Gedanke entsteht, um dessentwillen aber, wenn er gewiss sein soll, ein anderes schon gewiss Gewesenes aufhören müsste, gewiss zu sein. Ebenso als eigentliches Gespräch, wenn von demselben Punkt aus dem einen Unterredner ein anderes Denken gewiss wird als dem anderen, und beide Gedanken nicht zugleich gewiss werden wollen, oder wenn einer von beiden, damit ihm dasselbe wie dem andern gewiss werde, ein ihm schon gewiss Gewesenes als nicht mehr gewiss ausstreichen müsste. Diese Zustände nun sind die, welche wir durch die Ausdrücke Zweifel und Streit bezeichnen, ohne welche mithin das Bedürfnis unserer Disziplin gar nicht vorhanden sein würde, wie dieses auch die Geschichte derselben auf das bestimmteste nachweist. Denn nur wo der Streit schon war, und zugleich die Richtung auf das Wissen stark genug, und das reine Denken bestimmt genug von dem andern unterschieden,

um den Streit rein in seiner Natur zu unterhalten, nur da hat die Dialektik entstehen und sich ausbilden können. Wo hingegen reines Denken und künstlerisches nicht recht auseinander treten, oder auch wo es zwischen verschieden Denkenden keine Denkgemeinschaft giebt, sondern nur die einfache Mitteilung der selbständig Denkenden an die Aufnehmenden, da tritt keine Dialektik ans Licht.

4. Aber freilich nicht alle, welche den Streit kennen, wollen deshalb auch die Dialektik ausbilden helfen oder auch nur anerkennen. Vielmehr hat es in dieser Beziehung fast von jeher zwei entgegengesetzte Handlungsweisen gegeben, zwischen denen jeder, der sich im Gebiet des Streites findet, zu wählen hat. Die eine weist alle Gesprächführung auf den Grund des Streites als vergebliche Mühe von sich. Dabei liegt die Voraussetzung zu Grunde, das beschriebene Entgegenstreben im Denken, da nämlich dem einen nicht gewiss werden will, was dem andern gewiss ist, bedeute nichts anderes, als die in der Natur gegebene und auf keine Weise aufzuhebende Differenz, sei es nun mehrerer Einzelwesen oder auch nur mehrerer Momente in dem Leben desselben Einzelwesens. Keinem könne in einem Augenblick anderes gewiss sein, als ihm ist, denn dieses sei das unvermeidliche Ergebnis der jedesmaligen Umgebungen in seinem Dasein; und weil jedem jedesmal das Seinige unvermeidlich sei, so sei jede Zusammenstimmung mehrerer im Gewisssein nur etwas Zufälliges und nicht zu erwirken. Diese Handlungsweise in Bezug auf das Denken ist das Wesen des folgerechten Skepticismus. Die entgegengesetzte, welche wir, ohne einen neueren Gebrauch des Ausdrucks zu berücksichtigen, nur als das Gegenstück zu jener den Dogmatismus nennen, nimmt die Gesprächführung im Zustand des streitigen Denkens an, und geht dabei offenbar von der Voraussetzung aus, dass das Entgegenstreben im Denken als ein Zerfallen der Denkenden unter sich solle beseitigt werden. Diese Handlungsweise allein bedarf mithin der Dialektik; die skeptische kann von derselben keinen Gebrauch machen. Indem wir also die Dialektik aufstellen wollen, scheiden wir uns von der Skepsis von vorne herein und gänzlich. Man kann zwar hiergegen einwenden, die Skeptiker hätten allerdings eben auf den Grund ihres Streits gegen die Dogmatiker mit denselben kunstmässiges Gespräch geführt; allein dieses ist entweder nur ein Schein, oder wenn mehr, nur eine Folgewidrigkeit. Es ist nur ein Schein, wenn der Skeptiker sich damit begnügt, nachzuweisen, dass seine Gegner unter sich uneins sind und die Aussagen des einen Dogmatikers die eines andern aufheben. Denn eine solche Nachweisung ist keine Gesprächführung, sondern nur die Entwicklung der einfachen Aussage, dass der Streit noch nirgend beendigt ist. Will aber der Skeptiker seinem Gegner dieses gewiss machen, dass der Streit nicht könne beendigt werden, dann freilich muss er Gespräch führen und auch kunstmässig; aber von dem Augenblick an wird er sich selbst untreu. Denn er will nun selbst eine Zusammenstimmung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vorübergehend sei, und er muss hierzu voraussetzen, dass es im Denken, sowohl in dem Akt für sich, als

im Fortschreiten von dem einen zum andern, etwas von jener Verschiedenheit der Einzelwesen nicht Affiziertes gebe, indem er sonst auch nicht einmal das eine Gespräch kunstmässig, und so, dass es für alle gelten soll, führen könnte. — Indem wir uns nun gleich auf diesem Punkt von dem Skeptiker scheiden, behalten wir offenbar das Gebiet des reinen Denkens für uns allein. Denn wird kein in allen selbiges Denken angestrebt, weil nämlich jedes nur die Verschiedenheit der Einzelwesen ausdrückt, so giebt es auch keine Richtung auf das Wissen, und das Denken des einzelnen kann dann auch keinen andern Wert haben, als an und für sich betrachtet den auf der Skala des Wohlgefallens, und, wenn überall noch ein Zusammenhang angenommen werden soll, die Beziehung auf die anderweitigen Zustände des Subjekts. Jenes nun ist der künstlerische, dieses der geschäftliche; und wie keinen andern Wert, so kann der Skeptiker auch keine andere Kunst auf dem Gebiete des Denkens zugeben, als die, zu bewirken, dass er selbst und andere so denken, wie es ihm wohlgefällig und nützlich ist.

5. Soll nun die Dialektik sich ausschliesslich auf das Wissen in dem angegebenen Sinne beziehen, und zwar so, dass sie den Zustand des Streites als vorhanden voraussetzt und nur für diesen wirksam sein will, so können wir nicht auch behaupten, dass die Regung zum Wissenwollen von ihr ausgehe und sie der notwendige Anfang alles Wissens sei, vielmehr setzen wir voraus, dass schon immer in der Richtung auf das Wissen ist gedacht worden. Ebenso wenig aber haben wir ein Recht, irgend ein Denken, als sei es ein schon vollendetes Wissen, zu Grunde zu legen. Vielmehr müssen wir von vornherein als möglich annehmen, dass überall auf diesem Gebiet des Denkens um des Wissens willen gleichsam Stoff zu noch unentdecktem Streit vorhanden sei, welcher durch neue Denkakte kann aufgeregt werden, wie ja die Geschichte der meisten Wissenschaften in ihren mannigfaltigen Umgestaltungen nichts anderes darbietet, als ein sich immer erneuerndes Zurückgehen auf früher für unstreitig gehaltene Vorstellungen und Sätze, als auf streitig gewordene. Nur geben wir auf der anderen Seite ebenso gern zu, dass, wenn jemals alles seinem Motiv nach reine Denken sollte Wissen geworden sein, so dass aller Streit beseitigt wäre, und neuer nicht mehr entstehen könnte, sondern das Wissen sich durch das einfache Verkehr zwischen Mitteilenden und Auffassenden fortpflanzte und verbreitete, sie alsdann, in der Form, wie sie in Beziehung auf den Streit dermalen aufgestellt werden muss, nicht mehr zur Anwendung kommen würde. In diesem Zwischenraum aber, das reine Denken als die Tatsache des Wissenwollens im Gange begriffen, aber als Wissen noch nicht vollendet, behauptet sie die Herrschaft auf diesem Gebiet als die Kunstlehre, nach welcher verfahren werden muss, so oft Streit entsteht, um ihn zu beseitigen. Denn Kunstlehre nennen wir jede Anleitung, bestimmte Tätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken. Weil sie aber als solche, und zwar als eine, das ganze Gebiet beherrschen soll, so darf sie nicht andere Methoden aufstellen für den einen und andere für den anderen Streit, oder ebenso für diese und für

jene Streitenden; sondern sie muss Grundsätze aufstellen, welche dieselben sind für alle und allem Streit angemessen, nicht um vorübergehend den einen Streitenden auf die Seite des andern hinüberzuführen, sondern um das zerfallene Denken zur Einheit des Wissens zu fördern. Jeder Erfolg dieser Art ist freilich dadurch bedingt beim eigentlichen Gespräch, dass beiden Teilen die dialektischen Grundsätze selbst gleich gewiss sind, und im Selbstgespräch, dass sie jedem in allen Momenten gleichmässig gewiss bleiben, und nicht durch irgend einen anderen reinen Denkakt selbst wieder in Zweifel gestellt werden.

§ 2.

Die Dialektik kann sich nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend machen, sondern muss zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis, und es ist im voraus zuzugeben, dass sie in verschiedenem Masse werde anders gestellt werden müssen für jeden anderen.

Wenn alles reine Denken, so wie der Einzelne zuerst in diese Tätigkeit hineintritt, immer schon am Streit beteiligt ist, jedes förderliche Verfahren im Streit aber voraussetzt, dass die dialektischen Regeln den Streitenden gemeinsam geworden sind, so würden also diese — mit Ausnahme des Falles, wenn mehrere ohne vorangegangenen Streit in reinen Denkakten übereinstimmen — das erste sein, worin sich mit gegenseitigem Bewusstsein die Richtung auf das Wissen zu einem Resultat verwirklicht. Würden sie nun so jedem einzelnen, sobald sich in ihm die Möglichkeit des reinen Denkens ergiebt, auch mitgeteilt, so wäre dadurch der Grund gelegt zu einer sich immer weiter verbreitenden Aufhebung alles Streites, selbst für den Fall, wenn manches, das von selbst übereinstimmend gedacht wird, auch selbst wieder streitig würde. Die Aussicht auf diesen Erfolg wird aber sehr beschränkt durch obigen Satz, welcher noch der folgenden Erläuterungen bedarf.

1. Es giebt kein geschichtliches Zurückgehen auf einen Zeitraum, wo alle Menschen dieselbe Sprache redeten; sondern das älteste Gegebene ist das Getrenntsein der Menschen durch die Verschiedenheit der Sprachen, so dass das Gesprächführen ursprünglich nur zwischen Sprachgenossen vorkommt. Daher entsteht auch in jeder Sprache, wie sie sich allmählich als ein in sich abgeschlossenes Ganze entwickelt, und die Richtung auf das Wissen darin hervortritt, der Streit, um den es sich hier handelt, und somit auch das Bedürfnis einer solchen Anweisung. Wenn daher eine Sprache in ihrem isolierten Zustand sich sonst vollständig entwickelt, aber keine Dialektik produziert, so beweist dieses entweder, dass das Volk ausser dem geschäftlichen nur zu freiem, künstlerischen Denken aufgeregt ist, oder dass das reine Denken auf übereinstimmende Weise in allen mithin ohne Streit hervortritt. Treffen späterhin auch verschiedene Sprachgenossen zusammen, so muss sich doch immer jeder Streit in dem Gebiet der einen von diesen Sprachen

festsetzen. Könnte nun angenommen werden, dass dasselbe Einzelwesen mit einem Andersredenden in dessen Sprache denselben Streit ebenso führen könnte, wie mit einem Sprachgenossen in der eignen, so wäre die Beschränkung, welche unser Satz ausspricht, ohne hinreichenden Grund. Allein wir dürfen, um uns vom Gegenteil zu überzeugen, nur den ältesten vorliegenden Fall dieser Art betrachten, ich meine den Übergang des Philosophierens von den Griechen zu den Römern. Das unsichere und ängstliche Ringen des übertragenden Cicero, zumal verglichen mit seiner Sicherheit, wo er über andere Gegenstände den Streit in der Muttersprache führt, verrät zu deutlich, dass ein Römer, dem der Wert des wiedergegebenen Griechischen fremd war, auch bei dem Lateinischen nicht dasselbe denken konnte, wie einer, der zugleich auch beim Griechischen hergekommen war. Und dasselbe gilt notwendig auch von den dialektischen Ausdrücken selbst, dass sie überall ihren vollen Wert nur haben können für die Sprachgenossen selbst. Ja, es folgt noch weiter schon hieraus, dass, wenn auch bei der Lösung unserer Aufgabe in allen verschiedenen Sprachgebieten dieselbe Tendenz zu Grunde liegt und von demselben Standpunkt ausgegangen wird, die ganze Entwicklung doch nicht so dieselbe sein wird auch nur in ihren wesentlichsten Teilen, wie wenn dieselbe mathematische Formel in verschiedenen Sprachen ausgedrückt wird, wo allerdings nur die Laute verschieden sind. Selbst der Umstand, dass der Kreis von Ausdrücken, aus welchem wir Deutsche diese Untersuchungen zu führen pflegen, eine Menge von griechischen und lateinischen Elementen in sich schliesst, zu denen sich unsere andersredenden Nachbarvölker ebenso verhalten, wie wir selbst, übt auf die Verständigung in diesem Gebiet nicht so bedeutenden Einfluss, als man glauben möchte. Denn die Eigentümlichkeit einer Sprache wirkt auch bei der Auffassung jeder anderen mit; und schon, wenn wir die Engländer und Franzosen beobachten, wie sie sich die wissenschaftliche Sprache der Alten aneignen, werden wir finden, dass ihr Resultat nicht ganz dasselbe ist, wie das unsrige. Auch die Rücksicht auf diese angeeigneten Elemente kann daher nicht hindern, zur Begründung unseres Satzes ganz allgemein auszusprechen, dass es auch auf diesem Gebiet in jeder Sprache solche Elemente giebt, welche irrational sind gegen andere Sprachen, so dass sie auch nicht durch eine Verknüpfung mehrerer Elemente dieser Sprache genau wiedergegeben werden können. Kommen nun solche Ausdrücke vor, denen in einer anderen Sprache keiner entspricht, welcher genau denselben Wert hätte, so ist auch zwischen beiden eine unaustilgbare Differenz im Denken gesetzt. Im Gebiet unserer Aufgabe kann dieses gleich am Anfang der Fall sein mit den einem streitigen Satz oder Begriff wesentlichen Elementen, aber ebenso auch noch am Ende bei den allgemeinen Bezeichnungen der Gruppen, unter welchen alles Wissen zusammenfassend verteilt werden soll. Wenn nun an jenem Anfang und an diesem Ende, dann auch gewiss auf den zwischenliegenden Punkten überall mehr oder minder. Das Natürliche also ist, dass wir an der Lösung unserer Aufgabe nur für unsere Sprachgenossen

arbeiten; minder natürlich aber wäre freilich, wenn wir dabei der andersssprechenden, doch auch im Wissenwollen begriffenen Menschen und unseres Verhältnisses zu ihnen so ganz vergässen, dass wir behaupteten, eine Darstellung geben zu können, welche für alle Zeiten ausreichte und auch im Raume überall hin sich verbreiten würde und in allen Sprachen anerkannt werden; wo nicht, so wäre auch darin keine erfolgreiche Richtung auf das Wissen und keine kunstmässige Lösung des Streites. Aber wir verzichten auf eine solche Allgemeingültigkeit nicht nur wegen Unzulänglichkeit unserer Mittel; sondern wenngleich wir dadurch jenen Anspruch retteten, würden wir es doch für keine Verbesserung achten, wenn es nur eine Sprache gäbe für alle. Denn nur alle diese Abänderungen zusammengenommen erschöpfen das Denken des menschlichen Geistes; und dasselbe System von Formeln sich überall geltend machen zu sehen, wäre ein schlechter Gewinn gegen die weit reichere Aufgabe, die an verschiedenen Orten sich bildenden verschiedenen Methoden einander möglichst anzunähern und sie nur so aufeinander zurückzuführen, dass einleuchtet, wie allen dasselbe zu Grunde liegt und nur jede Sprache von einer andern geistigen Eigentümlichkeit aus auch eine andere Natur und Geschichte zu betrachten hat.

2. Der Ausdruck Sprachkreis aber, dessen sich unser Satz bedient, ist beides, sowohl in seinem engsten als in seinem weitesten Umfange zu nehmen. Denn einerseits bilden sich in jeder Sprache von irgend bedeutendem Umfang, zumal für das Gebiet des reinen Denkens, wieder verschiedene engere Organisationen, je nachdem hier das eine, dort das andere Gebiet des Denkens vorzüglich angebaut wird, und sich das Gegenüberstehende unterordnet; ebenso aber auch, je nachdem das Bedürfnis den Streit zu lösen, überwiegend von der einen oder von der andern Seite her zuerst rege wird. Denn die Entwicklung trägt notwendig immer etwas und zwar Unausscheidbares von ihrem Ursprung an sich. Zwischen diesen verschiedenen Sprachorganisationen nun, mögen sie gleichzeitig sein oder aufeinander folgen, und mögen sie absichtlich im Prozess des reinen Denkens hervorgerufen worden sein, oder sich von selbst gebildet haben, so dass sie sich schon vorfinden, wenn die ersten dialektischen Versuche entstehen, ist allemal das Verständnis gehemmt, wenn auch nur auf untergeordnete Weise. Aber je mehr dies sich verbirgt und je weniger die Verhandelnden bemerken, dass sie vermittelnder Zurückführungen bedürfen, um desto zahlreicher und heftiger entwickeln sich die Missverständnisse. Auf der andern Seite wiederum bilden auch mehrere Sprachen, bald mehr durch natürliche Verwandtschaft, bald auch durch gegenseitige Einwirkungen, eine grössere, wenngleich losere Einheit, indem sie sich als eine zusammengehörige Gruppe von anderen ebensolchen Gruppen oder auch von noch ganz isolierten Sprachen bestimmter sondern, unter sich aber nach Massgabe der Innigkeit und Vielseitigkeit ihres Verkehrs immer mehrere Örter auszeichnen, von wo aus ihre Verschiedenheiten richtiger geschätzt und leichter ausgeglichen werden können. In diesem Sinne

können wir sagen, dass alle Sprachen der westeuropäischen Völker, welche ihre erste wissenschaftliche Entwicklung an der lateinischen Sprache gemacht haben, nicht nur damals einen solchen Kreis bildeten, sondern die Nachwirkung davon dauert noch in verschiedenem Masse fort. Denn wenn sie sich gleich sehr bestimmt teilen in solche, welche sich überhaupt aus jener genährt und gebildet haben, so dass sie ganz und gar nur als Umbildungen derselben zu betrachten sind, und in solche, in denen das ursprünglich Volkstümliche auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete wieder die Oberhand gewonnen hat, so besteht doch unter ihnen vermittelst der gemeinschaftlichen Geschichte ein innigerer Zusammenhang, als zwischen einer von ihnen und etwa den slavischen. Ebenso, wiewohl der Sprachzusammenhang zwischen uns und den Morgenländern deutlich nachgewiesen ist, sind die Völker doch durch einen ganz anderen Entwicklungsgang gänzlich von einander getrennt. Wir können mancherlei Anklänge finden für unsere Philosopheme in persischen und indischen Sprüchen und Dichtungen; aber mit den Nachkommen jener Geschlechter einen philosophischen Gang machen oder auf den Grund der Ergebnisse unserer Weisheitsschulen ein vorläufiges Abkommen zu gegenseitiger Verständigung mit ihnen abschliessen wollen, das hiesse das Unmögliche versuchen. Und doch stehen uns diese noch ohne Vergleich näher, als die Völker von anderer Farbe und Bauart, deren Sprache auch schon von vornherein wie nach anderen Prinzipien gebaut erscheinen. Dessenungeachtet dürfen wir auch von diesem nicht voraussetzen, dass gar kein Wissen auch in unserm Sinn in ihnen angelegt und in der Entwicklung begriffen sei. Bedenken wir aber, wie schwierig, ja fast unmöglich es uns sein würde in ihre Verfahrungsart einzugehen oder auch unsere Ergebnisse ihnen zugänglich zu machen, so ergiebt sich schon von selbst, wie sehr wir uns jedes Anspruchs auf Allgemeingültigkeit entsagen müssen.

3. Soll nun in unserm Satz der Ausdruck Sprachkreis in seinem ganzen Umfang genommen werden, wie bereits gesagt ist, so wird dadurch die Frage, ob unsere Anweisung sich für den kleinsten oder für den grössten einrichten soll, im Voraus abgewiesen, weil sie es für beide soll; und die Sache liegt in dieser Beziehung folgendermassen: Denken wir uns eine solche Betrachtung über das Gebiet des reinen Denkens in irgend einem Einzelwesen entstehend, so wird sie auch, insofern sie etwas Neues ist, notwendig einen neuen Sprachkreis bilden, und in diesen nach der ihr innewohnenden Kraft mehr oder weniger andere Einzelwesen hineinziehen. Zuerst nun und am leichtesten wird dies mit solchen gelingen, die eben erst in dieses Gebiet einzutreten vermögen; dann aber werden auch solche folgen, welche sich an andern Betrachtungen dieser Art schon versucht, sie sich aber nicht vollkommen anzueignen vermocht haben. Wie stark nun diese Anziehung werden wird, das hängt von dem Willen des Urhebers nur insofern ab, als dieser Wille als der reine Ausdruck jener Kraft anzusehen ist. Da sich aber die neue Betrachtung noch mit der gesamten übrigen Sprach- und Denkgenossenschaft im Streit findet, dessen Ausgang von den in

der Umgebung vorhandenen Momenten abhängt, so kann der Urheber niemals bestimmen, wie weit sich seine Gedanken verbreiten werden, sondern indem sich seine Betrachtung auf diese Weise innerhalb der eigenen Sprache und deren Verschiedenheiten und teilweise schon dafür anerkannten Verwirrungen erhält und fortentwickelt, übt sie zugleich ihre Wirksamkeit in Bezug auf jenen grössten Sprachkreis aus. Denn in dem ihr unmittelbar aufgegebenen Streit wird sie doch auch auf das am weitesten rückwärts liegende gemeinsame Sprachgebiet zurückgehen müssen, und dadurch, was sie für jenen Umfang an Annäherungs- und Ausgleichungsmitteln entwickeln kann, auch unfehlbar wirklich zu Tage fördern, so dass dieser Teil der Gesamtaufgabe von jedem Punkt aus von selbst fortschreitet, und nur über einen zwiefachen Zustand dessen, der die Betrachtung anregt und beherrscht, ist folgendes zu bemerken: Der Sprachkreis, den jeder sich selbst bildet, ist offenbar der Ausdruck seiner Person, d. h. seiner eigentümlichen Art als Denkender zu sein. Je mehr er nun alles in diesen hineinzuziehen strebt, um desto mehr betrachtet er sein Eigentümliches als das Mass und die Ordnung des Denkens überhaupt, oder auch umgekehrt, und dies ist das Zeichen eines beschränkteren Sinnes für das abweichende und ihm fremdere Denken. Je mehr hingegen ein solcher von der allgemeinen Freude an dem reinen Denken an sich ausgeht, um desto mehr wird er das Gemeinsame in dem Verschiedenen und das Ausgleichende in dem Streitigen aufsuchen und anerkennen, mithin seine Richtung ursprünglich auf die verschiedenen Sprachkreise haben, und indem er fast nur um ihretwillen den eigenen ausbildet, wird er eher an einem Mangel an Anziehungskraft für diesen leiden, und sonach seine eigentümliche Denkweise weniger geltend machen. Diese beiden Methoden, wenn wir sie so nennen dürfen, stehen einander gegenüber, und das Verhältnis, in welchem sie vorhanden sind, bestimmt den zeitlichen und örtlichen Gang der Entwicklung des reinen Denkens bald so, bald anders von jedem einzelnen fruchtbaren Keime aus.

§ 3.

Der Streit überhaupt setzt die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes voraus, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein.

1. Wenn wir, den Streit voraussetzend, ein bestimmtes Verfahren begründen wollen, um ihn aufzuheben, so müssen wir auch ein bestimmtes Ende desselben im Auge haben; dieses aber kann kein anderes sein als das, was vorher von mehreren verschieden gedacht wurde, nun von denselben soll einerlei gedacht werden. Denn wenn die Gesprächführung zwischen diesen mehreren das Ergebnis haben sollte, es müsse überall bei dem verschieden Denken bleiben, so hätte sie zu der skeptischen Ablehnung geführt, und das Verfahren also sich selbst vernichtet. Aber auch in keinem einzelnen Falle kann ein solches Über-

einkommen darüber, dass der Streit nicht zu beendigen sei, auf unserm Gebiet als ein schliessliches angesehen werden. Denn das streitige Denken würde alsdann aus dem Gebiet des reinen Denkens hinaus in das geschäftliche oder künstlerische verwiesen, indem das Wissenwollen aufgehoben wäre. Vielmehr, soll das Denken noch ferner als ein reines gelten, so darf ein solches Abkommen nur als ein Vertagen bis auf günstigere Zeit getroffen werden. Als ein solches kann es vorkommen, vornämlich wenn sich im Verlauf ergiebt, entweder dass der Streit nicht eher entschieden werden kann, bis ein anderer, noch unentschiedener, geschlichtet ist, oder dass ein Denkakt zu Hilfe genommen werden muss, welcher zwar schon angeregt, aber noch nicht vollzogen ist. Denn in beiden Fällen bleibt der Streit noch im Gang, und nur die unmittelbare Förderung desselben ist ausgesetzt. Können wir nun kein anderes Ende im Auge haben, warum soll denn nicht lieber verschieden gedacht werden, da doch überall gedacht werden soll, und wenn mehrere Verschiedenes denken, doch mehr gedacht wird, als wenn alle dasselbe denken? Offenbar wollen wir nur in dem Fall das Verschiedendenken nicht, wenn wir glauben, ein Denken sei nur eine scheinbare Vermehrung, indem ein anderes dadurch aufgehoben würde.

2. Dieses Aufheben aber kann gar nicht vorkommen, wenn wir nicht über das Denken selbst hinausgehen auf ein anderes. Denn so wenig überall etwas aufgehoben wird, wenn ich A denke und ein anderer denkt B, ebenso wenig auch, wenn ich A denke und ein anderer denkt nicht A. Dann nämlich denkt er entweder gar nicht, oder er denkt irgend ein B; ja es gälte auch gleich zu sagen, er denke Nicht-A, indem auch dieses nur irgend ein B ist, und es gar keinen Grund giebt, das eine Denken dem andern entgegenzusetzen. Wir wollen aber weiter gehend den Gedanken selbst A und das davon ausgesagte b, c, d etc. unterscheiden. So wenig alsdann eine Hemmung entsteht, wenn der eine A als b denkt und der andere A als c, ebensowenig auch, wenn der eine A als b denkt und der andere denkt A als nicht b. Denn auch dieses ist, so lange wir innerhalb des Denkens selbst bleiben, nur ein verschiedenes Denken, indem das A des einen offenbar ein anderes ist, nämlich ein mit b verträgliches oder es in sich schliessendes, das A des andern aber schliesst b aus. Unter diese Formeln aber müssen alle noch so verschiedenen Fälle eingestellt werden können; und weiter als zu der Unterscheidung des Hauptgedankens und der Aussage kommen wir nicht innerhalb des Denkens allein; mithin gäbe es auch unter dieser Bedindung keinen Streit, und unsere ganze Aufgabe hätte keinen Inhalt. Nun aber kennen wir alle als eine schon von je bei uns vorgekommene Tatsache, das mit dem Denken über das Denken Hinausgehen und es auf ein anderes Beziehen, welches wir das Sein nennen, und welches sich uns von unseren Denkakten unzertrennlich von Anfang an ergiebt, als das von aussen her zu unsern Affektionen Mitwirkende und von unserm Heraustreten nach aussen Leidende. Wie denn eben dieses die älteste Erklärung des Seienden ist, es sei das zugleich Wirkende und Leidende. Indes gehen wir hier garnicht auf

diese Erklärung zurück, als die uns hier nicht geworden ist, sondern wir bleiben nur bei jener bekannten Tatsache stehen, um dadurch den Streit zu erklären und das Gebiet desselben zu bestimmen, und uns bewusst zu werden, dass die Stellung unserer Aufgabe und die Anerkennung jener Tatsache wesentlich zusammengehören. Denn nehmen wir diese Beziehung des Denkens auf das Seiende weg, so giebt es keinen Streit, sondern so lange das Denken nur rein in sich bleibt, giebt es nur Verschiedenheit. Daher auch dieses Insichbleiben des Denkens der skeptischen Ablehnung zu Grunde liegt, und diese zunächst gegen die Beziehung des Denkens auf das Sein als auf ein anderes vielmehr das Sein mit in das Denken hineinzuziehen sucht. Sobald wir aber das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken ist, beziehen, so sind alle Bedingungen des Streites gegeben. Denn der Streit erfordert ein Selbiges für beide streitende Teile, und nur in Bezug auf ein solches kann gesagt werden, dass das verschiedene Denken in beiden nicht verträglich sei, sondern sich aufhebe. Wie nun diese Unverträglichkeit ohne jede Beziehung nicht ist, so tritt sie sogleich ein mit derselben. Denn zwei sind nur im Streit, sofern sie ihr Denken auf ein von beiden gemeinschaftlich als dasselbige gesetztes Sein beziehen, und insofern das Denken des einen das des andern aufhebt. Wie wir aber den Streit nur finden zwischen dem in einzelnen Akten zugleich verteilten Denken, so setzt er auch voraus, dass auf das Sein als ein Geteiltes bezogen werde, so jedoch, das es für mehrere Akte dasselbe bleibe, weil sonst wieder dasselbe aus zwei Akten verschwände und sie nicht mehr könnten streitig sein. Dieses vereinzelte Sein nun, insofern darauf verschiedenes Denken bezogen wird, bezeichnen wir durch den Ausdruck G e g e n s t a n d. Und hieraus erst erklären sich die beiden oben angeführten Formen des Streites. Nämlich in der Formel A b im Gegensatz zu A nicht b setzen beide denselben Teilungsakt des Seins, wodurch nämlich im Sein überhaupt A wird, und sind hierüber einig, d. h. sie setzen A seiend; sie streiten aber über b, jedoch nicht an sich, sondern in Bezug auf A, indem der eine sagt: im seienden A denke ich b, der andere: b kann ich nicht in das seiende A denken, ohne dass dieses als solches aufhöre. Dieses ist das sich aufhebende Denken, welches Aufheben aber sogleich selbst wieder aufgehoben wird, als wir die Beziehung auf das Sein herausnehmen. Die andere Formel: A ist, im Gegensatz zu der: A ist nicht, zeigt den weitesten Umfang des Streites. Denn indem hier der Denkinhalt A von dem einen entsprechend einem im Sein überhaupt abgeteilten gesetzt wird, von dem andern aber nicht, so ist das Streitige der Teilungsakt selbst, und das als dasselbe von beiden Vorausgesetzte ist nur das Sein als zu Teilendes und die Beziehung des Denkens darauf. Das Aufgehobene ist irgend eine oder auch jede bisher zwischen beiden selbig gewesene Teilung des Seins, und dies ist das Maximum des Streites. Denn wollten wir weitergreifend unter A nicht einzelnes, sondern den gesamten reinen Denkgehalt verstehen, so würde dann der eine diesem die Beziehung auf das Sein zugestehen, der andere aber

absprechen, und beide hätten dann nichts mehr gemein, worauf ein Streit könnte bezogen werden; d. h. dies wäre nicht mehr ein Streit innerhalb unseres Gebietes, sondern ein Streit um unser Gebiet selbst, über welchen wir uns daher schon entschieden haben, als wir in demselben, wenn auch nur als in dem Gebiet des Streites, unseren Platz ergriffen.

3. Folgt nun hieraus, dass Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites ist, und ist der Streit die eigentümliche Form der eigentlichen Gesprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, mithin die Voraussetzung der Dialektik, so ist auch die Beziehung des Denkens auf das Sein Bedingung der Dialektik; so dass wir zu dem früheren (§ 1, 2) hinzufügend sagen können, Denken, gleichmässig mit allen Denkenden auf Sein beziehen wollen, Wissenwollen und im reinen Denken begriffen sein, dieses alles sei dasselbe, und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik sich bezieht. Sehen wir nun von hier aus noch einmal zurück auf unsere Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Denkens, so ergiebt sich, dass wir in dem Ausdruck Denken für sich allein die Beziehung auf das Sein entweder garnicht oder nur als eine unbestimmte gesetzt haben; und anders erscheint sie in dem reinen Denken, wo sie sich im Wissen verwirklicht, mithin in einer Beschaffenheit des Denkens, anders in dem geschäftlichen, wo sie sich mittelst des Tuns, also in einer Beschaffenheit des Seins, verwirklicht. Ob nun in dem künstlerischen Denken auch aber auf eine von diesen beiden verschiedene Weise eine Beziehung auf das Sein stattfindet, oder ob sie dort überall nicht ist, diese Frage liegt ausserhalb unserer Aufgabe, indem für uns diese Denkform schon durch die Unbestimmtheit dieses Punktes sich von den andern beiden hinreichend unterscheidet. So wie auch dieses noch dahingestellt bleibt, ob unsere drei Formen einander so streng entgegengesetzt sind, dass, wo die eine sich zeigt, nichts von der andern sein kann, oder ob an jedem Denkmoment, welcher wesentlich der einen Form angehört, doch auch eine Beteiligung der andern möglich ist. Denn es genügt uns vorläufig festzustellen, dass, wenn irgend in einem geschäftlichen oder künstlerischen Denken etwas zugleich dem reinen Denken angehört, auf dieses auch die Dialektik ihre Anwendung finden wird, sowie umgekehrt, sofern an reinem Denken auch künstlerisches wäre oder geschäftliches, auf dieses nicht.

§ 4.

Das reine Denken hat in keinem denkenden Einzelwesen einen besonderen Anfang für sich, sondern es ist, ehe es zu einem gesonderten Dasein gelangt, in jedem einzelnen schon in und an dem andern Denken vorhanden.

Wenn in dem zweiten von den hier verbundenen Sätzen geradezu behauptet wird, was wir soeben nur als möglich vorbehalten haben, so liegt der Grund davon in dem ersten Satz, welcher daher auch vorzüglich

erörtert werden muss; indess wird auch die eigentliche Bedeutung des zweiten noch genauer auseinanderzusetzen sein.

1. Gesetzt also, das reine Denken nähme seinen Anfang erst irgend wann, während die Denktätigkeit überhaupt schon länger im Gange ist, und gleichviel, ob sie ursprünglich anfinge in einem oder gleichzeitig in mehreren Einzelwesen, so müsste immer in diesen vorher nur, sei es nun viel oder wenig, aber nur geschäftliches oder künstlerisches Denken gewesen sein. Wenn aber auch wenig, soll doch nur irgend menschlicher Verkehr auf diesen Gebieten bestanden haben, so ist auch beides schon gesprochenes Denken gewesen. Soll nun das reine Denken, welches doch auch, wenngleich vom Bilden anfangend, wesentlich immer gesprochenes sein muss, ursprünglich entstehen, so kann es doch nur zu Stande kommen entweder vermittelst derselben Sprachelemente, die auch auf dem geschäftlichen und künstlerischen Gebiete schon im Gange sind, oder vermittelst ganz anderer. Lässt sich also nachweisen, dass keiner von beiden Fällen statthaben kann, so fällt damit auch die ganze Voraussetzung über den Haufen, und es bleibt, wenn überhaupt reines Denken sein soll, nichts übrig, als was wir bereits im zweiten Satz aufgestellt haben. Mithin müssen beide Fälle in dieser Beziehung geprüft werden. Nehmen wir nun zuerst an, zu dem eben entstehenden reinen Denken müssten lauter neue Sprachelemente verwendet werden, so müsste es dann auch in der Folge immer nur in solchen Sätzen und Reihefolgen von Sätzen zu finden sein, welche ausschliesslich aus solchen Sprachelementen beständen, die erst von einer gewissen Zeit an um des Wissens willen wären gebildet worden. Und wir wollen hierbei nicht allein auf den Ton bestehen, wie es bei neuen Zusammensetzungen der Fall ist, denn ursprüngliche Wörter werden nicht gebildet, oder auch bei Übertragungen von Wörtern aus anderen Sprachen. Sondern auch das wollen wir als neue Sprachelemente gelten lassen, wenn jemand hergebrachten Wörtern und Redensarten, wie dem An sich und Für sich u. dgl., ganz neue Bedeutungen unterlegt. Nun giebt es dergleichen Elemente viele in jeder nur irgend Wissenschaftliches enthaltenden Sprache; aber sie bilden nirgends ein ganz für sich abgeschlossenes und vollständiges Ganze, sondern erscheinen immer in den mannigfaltigsten Verbindungen mit solchen, die auch im gemeinen Gebrauch vorkommen. Mithin kann auch das reine Denken nicht in ihnen allein enthalten sein. Indessen wollen wir auf diese, wiewohl gewiss allgemein anzuerkennende Tatsache noch kein entscheidendes Gewicht legen, sondern die Möglichkeit der Sache für den Augenblick zugeben, so könnte sie auf zweierlei Weise erfolgen. Entweder nämlich entsteht das reine Denken in und mit seiner eigenen Sprache gleichsam von selbst als eine naturgemässe innere Erschliessung des Geistes, oder es ist gesucht worden und wird kunstmässig gefunden. Dies zweite aber zeigt sich sogleich als unstatthaft. Denn das Suchen lässt sich auch nicht ungesprochen vorstellen, sondern innerlich wenigstens muss es gesprochen sein, weil jedes Wollen innerlich gesprochen wird. Und da das Suchen dem reinen Denken vorangehen soll, so müsste es sonach

sich ausgesprochen haben in der gemeinen Sprache. Dann aber muss entweder das reine Denken überhaupt auflösbar sein in die gemeine Sprache, der Annahme gänzlich zuwider, oder das Suchen ginge uns verloren, weil keine Vergleichung möglich wäre zwischen dem Gesuchten und dem, was uns während des Suchens im Denken wird. Also ohne Suchen und Methode müsste das reine Denken, gleichviel ob plötzlich oder allmählich, als ein streng in sich abgeschlossenes entstehen. Aber ein gemeinsames könnte es auf diese Weise weder ursprünglich sein noch durch Mitteilung werden. Nicht durch Mitteilung werden, weil es andern, in denen es nicht ebenso ursprünglich entstanden wäre, nur könnte verständlich und beifällig gemacht werden vermittelst der gemeinen Sprache. Dies aber würde gegen die Annahme streiten; denn könnte es in der gemeinen Sprache mitgeteilt werden, so müsste es in derselben auch haben ursprünglich entstehen können. Aber auch ursprünglich konnte es nicht als ein gemeinsames werden; denn gesetzt auch, es entstände in mehreren gleichmässig, so gäbe es doch für diese, wenn sie nicht auch gegen die Annahme zur gemeinen Sprache ihre Zuflucht nehmen sollen, kein Mittel sich zu versichern, ob sie auch wirklich dasselbe denken, oder ob ihre Töne zwar dieselben sind, der Sinn aber doch nicht. Was also übrig bliebe auf diesem Wege, wäre nur, dass es in vielen oder wenigen einzelnen ein reines Denken gebe, abgesondert von allem andern Denken, aber in jedem auch nur mit einer auf ihn allein beschränkten Gewissheit, also nicht mehr nach unseren obigen Bestimmungen als ein solches, das in allen Denkenden dasselbe sein und werden soll, sondern das reine Denken wäre ein seiner Natur nach ganz isoliert persönliches, welches freilich jedem für sich könnte völlig gewiss sein; aber jede Zusammenstimmung mehrerer einzelnen in einem und demselben reinen Denken wäre nur eine zufällige. — Gehen wir nun zu dem andern Falle über, das reine Denken nämlich entstehe eben so ursprünglich und als ein besonderes für sich, während das Denken überhaupt schon im Gange ist, aber doch in denselben Sprachelementen sich ausdrückend, so ist leicht zu sehen, dass dieser zweite Fall sich doch auf den vorigen zurückzieht. Denn die geforderte Sonderung zwischen dem früheren Denken und dem reinen, so dass dieses als ein neues und anderes einen eigenen Anfang nehme, kann doch unter dieser Bedingung nur bestehen, wenn wenigstens die Gebrauchsweise derselben Elemente in dem neuen Denken eine gänzlich verschiedene ist von der bisherigen; denn sonst könnte das reine Denken in seinen ursprünglichen Ausdrücken aus dem bisherigen Denken erklärt werden, mithin müsste es auch in und aus demselben haben entstehen können, und wäre dann nicht ein eigenes und abgesondertes für sich, sondern nur eine Fortsetzung und weitere Entwicklung des früheren. Bildet also auch jemand eine Darstellung des reinen Denkens, wie es Wissen sein oder werden will, aus einer Mischung von neuen Sprachelementen und neu gebrauchten, mit schon üblichen in ihrer gewohnten Gebrauchsweise, wie dieses mit jeder Terminologie eines philosophischen Systems der Fall ist, so entspricht

auch ein solches Verfahren nicht der Voraussetzung, dass dieses Wissen sich aus einem eigenen Anfang, mithin auch als ein in sich abgeschlossenes besondere entwickle. Kommen aber auch die schon in Übung gewesenen Sprachelemente durchaus nur in neuer Gebrauchsweise vor, so sind sie auch nur äusserlicher Weise dem Tone nach dieselben, mithin wird diese Selbigkeit etwas ganz Zufälliges und Bedeutungsloses, und der Fall geht gänzlich auf den ersten zurück, dass das reine Denken als ein völlig abgesondertes auch nur in einer ihm gänzlich eigenen Sprache erscheinen könne, welche Voraussetzung aber, wie wir gesehen, sich selbst aufhebt.

2. So wie wir uns also zuerst von der skeptischen Denkungsart losgesagt haben, so müssen wir uns nun auf dieselbe Weise, wenn unser Unternehmen seinen Fortgang haben soll, auch von diesem gänzlichen Isolieren des reinen Denkens lossagen, und dürfen uns in unserem weiteren Verfahren immer nur so auf dem zwischen diesen beiden Punkten liegenden Gebiet bewegen, dass wir ausser Berührung mit denselben bleiben. Über die eigentliche Bedeutung dieser letzten Lossagung haben wir uns nun noch näher zu erklären; es ist aber darin vorzüglich zweierlei enthalten. Zuvörderst, insofern alle solche Gegensätze, wie zwischen Erkenntnis und Vorstellung, oder Wissen und Meinung, zwischen gemeinem Standpunkt und höherem Standpunkt, zwischen Spekulation und Empirie und wie sonst noch ausgedrückt worden sein mögen, dahin gemeint sind, dass das eine Glied das übrige Denken insgesamt, das andere aber das reine Denken, und eben dieses, als ein so gänzlich von dem andern gesondertes und ihm schlechthin entgegengesetztes bezeichnen soll, welches garnicht aus dem andern entwickelt werden könne, so sagen wir uns von diesen Gegensätzen zunächst los, weil wir nach dem Obigen keine Möglichkeit zu kunstmässiger Gesprächführung sehen zwischen solchen, die ganz ausser der Sprache des andern stehen. Denn zwischen solchen, in denen sich das Wissen zufälligerweise von selbst ganz auf gleiche Weise ausgedrückt hätte, würde eigentliche Gesprächführung schwerlich stattfinden; denken wir uns aber entweder zwei Wissende, in denen sich aber das reine Denken verschieden ausgedrückt hat, oder einen Wissenden und einen, in dem das reine Denken sich erst entwickeln soll: so besteht nach Obigem zwischen beiden keine Sprachgemeinschaft. Wobei wir uns allerdings vorbehalten müssen, in dem Gebiet des reinen Denkens, wie wir es in Zusammenhang mit dem übrigen setzen, dennoch untergeordnete Gegensätze nachzuweisen, und vielleicht auch sie mit ähnlichen Ausdrücken zu bezeichnen, wiewohl dieselben, sofern sie mehr bedeuten sollen, abgewiesen worden sind. Zweitens aber sagen wir uns ebenso von dem Verfahren aller derer los, welche, indem sie einen Inbegriff von Sätzen aufstellen, der das Wesentliche des Wissens so enthalten soll, dass das Weitere sich daraus entwickeln lässt, mögen sie ihn nun Wissenschaftslehre nennen oder Logik, oder Metaphyisik, oder Naturphilosophie, oder wie sonst immer, hierbei einen sogenannten

Grundsatz an die Spitze stellen, als denjenigen, mit dem das Wissen notwendig anfange, und der selbst schlechthin angenommen werden müsse, ohne schon in früher Gedachtem enthalten gewesen zu sein oder daraus entwickelt werden zu können. Denn alle diese befinden sich in demselben Fall, dass sie alles, was von diesem Punkt ausgeht, gänzlich und zwar als das reine Denken von allem übrigen isolieren, und ebenfalls so, dass das Gemeinsamwerden desselben nur als etwas Zufälliges betrachtet werden kann und lediglich davon abhängt, ob andere bei den Ausdrücken jenes Satzes dasselbe denken, und ihn, so wie er mitgeteilt ist, als ihren eigenen nachbilden können. Sagen wir uns daher von der gänzlichen Isolierung des Wissens los, so können wir auch dieses Verfahren weder loben, noch selbst nachahmen. Wir werden vielmehr behaupten müssen, dass solche Versuche sich mit gleichem Recht immer aufs neue wiederholen können, ohne dass die Lösung des Streites dadurch im geringsten weiter gedeiht, wenngleich jeder neue Versuch immer in der bestimmten Hoffnung unternommen wird, dass er allem Streit ein Ende machen werde. Wenn wir nur erwägen, wie solche Anfänge entstehen, in solchen einzelnen nämlich, die mehr oder weniger von allen früheren Versuchen dieser Art angeregt sind, also als Produkte alles Früheren in ihre eigentümliche Persönlichkeit, so muss einleuchten, dass, wenn die Aufgabe ungehemmt in Anregung bleibt, immer mehrere und mehr voneinander verschiedene Anfänge in den so bearbeiteten Denkern keimen müssen. In demselben Mass aber, als sich die empfängliche Masse unter diese verteilen kann, muss auch der Einfluss, den die Anziehungskraft eines einzelnen auf seine Mitwelt ausüben kann, immer schwächer werden, so dass der spätere Meister bei ganz gleicher innerer Kraft sich doch nur einen kleineren Teil derer, die an der Sache teilnehmen, wird aneignen können, als ein früherer vermochte. Bedenken wir nun noch, dass diese Anfänge, wenngleich aus dem tiefsten der Begeisterung hervorgehend, doch ihrer Entstehungsart nach, da sie eigentlich, um es herauszusagen, Einfälle sind, sich ganz dem Gebiet des freien oder künstlerischen Denkens anschliessen, so werden wir keinen grossen Anstand nehmen dürfen, zu erklären, dass die weiteren Entwicklungen solcher Anfänge so betrachtet, einen hohen Wert haben können als Kunstwerke, dem ungeachtet aber eher geeignet sind Übergänge zu bezeichnen, aus dem künstlerischen Denken in das reine, oder wenn man will, aus der Poesie in die Philosophie zu gelangen, als dass sie für Darstellungen des Wissens selbst gelten dürften. Wobei sie allerdings in vollkommen gutem Recht bestehen können gegen Versuche anderer Art, die sich ihnen gegenüberstellen, und die nur als Übergänge aus dem geschäftlichen Denken in das reine anzusehen sind.

3. Was wir nun aber an die Stelle jener Isolierung des reinen Denkens setzen wollen und wie dies zu verstehen sei, dass es früher in den beiden andern Richtungen des Denkens mit enthalten ist, als es allein aufzutreten vermag, das bleibt nun noch näher zu erklären. Wir gehen nämlich davon aus, dass die drei Richtungen des Denkens gleich

ursprünglich sind, weil alle drei dem Leben des Menschen wesentlich, dass sie sich aber erst allmählich bestimmt voneinander scheiden, so jedoch, dass, sobald wir je zwei derselben voneinander unterscheiden, wir auch die dritte an ihnen und mit ihnen finden können. In den ersten menschlichen Zuständen sind die Keime, dass ich so sage, zu diesen drei Richtungen so chaotisch ineinander, dass uns eben deshalb diese Zustände in ihrer Verworrenheit noch an die Bewusstlosigkeit zu grenzen scheinen. Sobald aber die Empfindungs- und Begehrungszustände einen begleitenden Ausdruck gewinnen, der uns, gleichviel jetzt ob mit Recht oder Unrecht, nicht mehr als eine rein mechanische Rückwirkung erscheint, so setzen wir voraus, dass diese Zustände vorgestellt werden, und dies schreiben wir dem geschäftlichen Denken zu, insofern dieses die Verhältnisse zwischen dem Einzelwesen und seinen Umgebungen insgesamt ausdrückt, sowohl wie sie sind, als wie sie angestrebt werden. Gleichlaufend hiermit, wo wir ein Träumen voraussetzen, unabhängig von mechanischer Wirkung eines inneren Empfindungszustandes, da würden wir die ersten Spuren der freien oder künstlerischen Richtung als ein inneres Bilden erkennen, wenn nur nicht der Traum als ein sich jedesmal von dem stetigen Verlauf des Denkens ausschliessender Zustand auch von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleiben müsste. Sobald nun aber, nachdem Schlaf und Wachen vollkommen auseinander getreten sind, auch im Wachen analoge Bilder und Vorstellungen entstehen, und von jenen andern, die auf festgehaltenen Sinneseindrücken beruhen, unterschieden werden, als nicht die Wirklichkeit des Seins zu ihrem Mass habend, so sind diese in Wahrheit schon als das freie Bilden und Vorstellen gesetzt, woraus sich weiterhin die Anfänge zu künstlerischen Hervorbringungen entwickeln, ebenso wie in den andern schon die Elemente des geschäftlichen Denkens gesetzt sind. Diese Unterscheidung aber beruht lediglich darauf, dass in den zuletzt erwähnten immer zugleich schon Gegenstände fixiert werden, womit eben das freie Vorstellen nichts zu tun hat, vielmehr sich als eine Negation des Gegenstandsetzens verhält und nie ein anderes als die vorstellende Tätigkeit selbst ankündigt. In dem Setzen der Gegenstände und des von aussen Bestimmtseins aber ist schon eine Richtung auf das Wissen und auf das Bestimmen des Seins. Denn das eben beschriebene Interesse des Subjekts hat es nur mit den Zuständen desselben zu tun, wie sie durch die momentanen Veränderungen des Ausser ihm bestimmt werden. Daher wir zwar hernach, wenn wir dieses Interesse handhaben, wohl das Dasein der Gegenstände voraussetzen können, aber diese Tatsache des Bewusstseins, dass wir Gegenstände setzen, kann nicht in ihm ihren Ursprung haben. Ebenso, wenn sich in dem freien Vorstellen das Bestimmtsein von aussen verneint, wird nicht zugleich mit verneint, dass es mit denselben allgemeinen Gestalten behaftet und darunter befasst sei, unter welchen auch Dinge gesetzt werden; denn freie Bildungen, welche sich fern von diesem Gebiet halten, wie die verschiedenen Zusammensetzungen von Mensch und Tier, die geflügelten Menschengestalten u. dgl., so wie auf

der andern Seite, was wir mit dem Namen der Arabeske zu bezeichnen gewohnt sind, reihen wir noch näher an die träumerischen Spiele an. Der wahre Gehalt dieser Sonderung aber ist offenbar der, dass in jenen Tätigkeiten das freie Bilden dem reinen Denken verwandt gesetzt ist, in diesen aber nicht. Ist nun das reine Denken seinem Keime nach schon in dem Setzen von Gegenständen oder Dingen, so können wir es auch schon auf das Suchen derselben zurückführen, ich meine auf das willkürliche Umherschweifen des Auges, welches einesteils dem geschäftlichen Denken angehörig den Lichtreizen folgt, zugleich aber auch dem reinen angehörig das Seiende begehrt. Und ebenso ist das reine Denken schon in dem Unterscheiden phantastischer Bildungen des freien Vorstellens von den den bereits aufgenommenen freien Formen des Seins angemessenen freien Bildern, so ist es auch schon in dem auf dieselbe Weise zustande kommenden Festhalten der Wahrnehmung, welches, auf der einen Seite dem freien Bilden angehörig, diesem Elemente darbietet, auf der andern Seite aber, von dem reinen Denken ausgehend, sich zu den allgemeinen, auf mannigfaltige Weise verschiebbaren Bildern steigert, welche wir auch Schemata nennen, und nach denen sich dann die einzelnen Wahrnehmungen gruppieren. In diesem Sinne behaupten wir, ohne durch das, was hier nur beispielsweise aufgenommen ist, etwas für die Folge erschleichen zu wollen, dass die Richtung des reinen Denkens sich schon in jenen frühen, ungesonderten Zuständen offenbart, zu einer Zeit, wo sie in vereinzelter Selbständigkeit noch nicht heraustreten kann, weil sie dem eigentlichen, d. h. dem sich aussprechenden Denken noch vorangehen. Denn die Selbständigkeit des reinen Denkens ist an den Besitz der Sprache gebunden, und wenn sie sich hier zuerst, vielleicht auf ausgezeichnete Weise, in dem Gebrauch solcher allgemeinen Benennungen zeigt, welche nicht nach den Beziehungen der Dinge zu dem Menschen, sondern nach deren inneren Verhältnissen unter sich eingerichtet sind, so sind dieses doch nur Fortentwicklungen jener früheren Momente. Will man also, diesen Punkt übergehend, erst weiterhin irgend einen Akt als den Anfang des reinen Denkens setzen, so wird sich immer nachweisen lassen, dass dieser selbst schon auf früherem ruht, worin das reine Denken auch schon gewesen ist. Wir können mithin dieses nur auffassen als eine ursprüngliche, sich fortschreitend in allem Denken realisierende Richtung. Und wie dasselbe in seinem ganzen Verlauf immer zugleich für die beiden anderen ist, welche sich immer nur an den Resultaten des reinen Denkens fortentwickeln, so ist es auch von Anfang an ebenso in ihnen gewesen, wie es auch ursprünglich für sich war. Wie denn auch auf der andern Seite, nur dass diese Beziehungen hier nicht aufzunehmen und weiter durchzuführen sind, schon aus dem Gesagten geahndet werden muss, dass in jedem Akt des reinen Denkens auch die beiden andern Richtungen immer auf irgend eine Weise mitgesetzt sind. Und wenn jetzt nichts leichter ist, als in dem entwickelten Zustand des Bewusstseins an jeder Tätigkeit zu unterscheiden, was der einen und was der andern Richtung des Denkens angehört, so tritt doch diese

*

Bestimmtheit aus der Verworrenheit der frühesten Bewusstseinszustände nur so allmählich hervor, dass es nicht möglich ist, zwei aneinanderliegende Momente nachzuweisen, in deren erstem das reine Denken noch nicht gewesen, in dem andern aber schon sei; mithin können wir immer nur von der Annahme ausgehen, dass das Wissenwollen schon in den ersten Lebenstätigkeiten des Menschen immer mitgesetzt ist, wenngleich nur als ein kleinstes, und dass es sich stetig fortentwickelt, ohne sich, ungeachtet aller Veränderungen, die es durchgeht, jemals so loszureissen, dass irgend ein neuer Anfang alles Frühere gleichsam ungeschehen machte und zerstörte.

§ 5.

Eine Anleitung von jedem Punkt aus, auf welchem wir uns im reinen Denken finden, den Streit aufzulösen, mithin das Wissenwollen seinem Ziel zuzuführen, kann nur mit dem Versuch beginnen, wie aus dem Gehalt jeder reinen Denktätigkeit ein ausser dem Streit liegendes Denken entwickelt und gesondert werden kann.

1. Vor der näheren Erörterung dieses Satzes muss erst ein Bedenken aus dem Wege geräumt werden, wozu vielleicht das früher Gesagte die Veranlassung geben kann. Man könnte nämlich sagen, die Dialektik, wie wir sie § 1 bestimmt haben, sei allerdings etwas sehr Nützliches und auf dem Gebiet des reinen Denkens in jedem einzelnen Falle, wenn ein Streit wirklich entsteht, wohl zu gebrauchen, ja unentbehrlich, auch könne sie wohl auf die hier gestellte Voraussetzung zurückgehen und sie irgendwie zu Grunde legen, nur streitfreies Denken selbst zu entwickeln, das dürfe nicht ihre Sache sein, indem diese Aufgabe innerhalb des Gebietes des reinen Denkens selbst liege, die Dialektik aber, je nachdem man es nehmen wolle, dem geschäftlichen oder dem künstlerischen Denken angehöre, welche beide wir selbst von dem reinen gesondert hätten. Denn auf der einen Seite sei es ein Geschäft, den Streit zu schlichten, mithin müssten auch alle dabei anzuwendenden Regeln die Natur des geschäftlichen Denkens an sich tragen. Auf der anderen Seite könne man sagen, liege diesem Geschäft das Wohlgefallen an der zunehmenden Übereinstimmung zu Grunde; sofern also die dialektischen Regeln allerdings auch aus dem Wesen dieses bestimmten Geschäftes zu nehmen wären, würden sie dem künstlerischen Denken anheimfallen. Denn die Schlichtung des Streites sei auch ein solcher momentaner Akt, in welchem das Subjekt auf diese besondere Weise durch das Bewusstsein der wiederhergestellten Übereinstimmung zeitlich erfüllt ist, und die dialektischen Regeln könnten gar wohl, wie andere technische Sätze, auf guten Beobachtungen darüber beruhen, auf welchem Wege dieses Bewusstsein zu erreichen sei. Da aber nach § 3 das reine Denken in der Beziehung auf das Sein zunächst sein Wesen hat, so könne, streitfreies Denken in diesem Sinn zu entwickeln, niemals das

Geschäft der Dialektik sein, die es nur mit den Verhältnissen der im Akt des Denkens begriffenen denkenden Subjekte zueinander zu thun hat. — Beides nun, sowohl dass die Schlichtung des Streites als ein Geschäft betrachtet werden kann, als auch, dass die dialektisch bewirkte Übereinstimmung ein Wohlgefallen erregt, welches dem an Kunstwerken ähnlich ist, hat eine untergeordnete Wahrheit. Aber es liegt darin nur die besondere Anwendung dessen auf die Dialektik, was wir schon für alles reine Denken beiläufig zugegeben haben, dass nämlich in demselben die beiden andern Richtungen immer zugleich mitgesetzt sind. Denn denken wir uns eine Zusammenstellung von streitfreien, reinen Denktätigkeiten zu einem Ganzen, so wird auch diese ein solches Wohlgefallen erregen, ohne dass daraus gefolgert werden dürfte, dass diese Denktätigkeiten, ihrem Gehalt nach betrachtet, keine Beziehung auf das Sein hätten. Ebenso könnte man jede Ausfüllung eines vorher nur im Allgemeinen gesetzten Ortes im Wissen, wie z. B. die ordnungsmässige Zusammenstellung der verschiedenen Formen des irdischen Lebens, um so den Begriff des Lebens auszufüllen, als ein Geschäft ansehen. Mithin liesse sich auf dieselbe Weise jedes Verfahren im reinen Denken bei den andern beiden Formen unterstellen, woraus schon hervorgeht, dass die Einwendung zu viel beweist; denn niemand, der nicht dem Skeptizismus huldigt, wird sich dadurch abhalten lassen, das reine Denken als eine dritte, von jenen beiden verschiedene Richtung im Denken anzuerkennen. Wollen wir aber der Einwendung auch geradezu entgegentreten, um so der Dialektik ihren Ort im Gebiet des reinen Denkens und damit zugleich auch das Recht zu jenem Versuch zu sichern, so dürfen wir nur die Beschaffenheit des Geschäftes und der Verhältnisse der denkenden Einzelwesen, von denen hier die Rede sein kann, näher betrachten. Denn was das erste anlangt, so haben wir schon nachgewiesen, dass der Streit über das Denken nur geführt wird, sofern es auf das Sein bezogen werden soll. Muss also etwas in den dialektischen Regeln von dem Wesen des Geschäftes ausgehen, so muss eben dieses die Beziehung des Denkens auf das Sein betreffen. Die Abneigung, dieses zuzugestehen, und die Trennung dessen, was man im engern Sinne **Logik** nannte, von dem, was **Metaphysik** hiess, ist wesentlich eines und dasselbe. Die Logik in diesen Schranken folgerecht gehalten, kann nur solche Regeln zum Verfahren im Denken hervorbringen, welche zu irgend welchem Inhalt desselben gar kein Verhältnis haben. Solche können dann nur die Form betreffen, und daher auch höchstens nur Missverständnisse aufdecken, die auch von selbst leicht zum Vorschein kommen; sie sind aber so weit entfernt, zur Auflösung des eigentlichen Streites beizutragen, dass sie nicht einmal die Entstehung neuen Streitstoffes zu verhindern vermögen. Denn wenn der eine A mit b und der andere dasselbe A mit einem b ausschliessenden c zusammendenkt, woraus notwendig früher oder später Streit entstehen muss, so wird der Widerspruch nicht unmittelbar durch die Anwendung der logischen Regeln entdeckt, sondern erst, wenn eine Veranlassung entsteht, b und c aufeinander zurückzuführen. Daher versagen diese

Regeln bei jedem ursprünglichen Zusammendenken ihren Dienst, und es bleibt kein anderes Fortschreiten im Denken übrig, als von solchen Anfängen, die nicht nach diesen Regeln zu prüfen sind, d. h. wir müssen uns mit den willkürlichen Anfängen in allen Gebieten des Wissens begnügen. Denn wollte man die Forderung dahin erweitern, dass nur solche Aussagen Ab, Ac miteinander in Verbindung gebracht werden dürften, in welchen das ausgesagte b und c unmittelbar aufeinander zurückgeführt werden könne, so hörten alle vermehrenden Fortschritte im Denken auf, und alles wäre nur Entwicklung eines willkürlich angefangenen und nicht zu prüfenden Denkens in und aus sich selbst, oder mehrerer solcher unter sich nicht verbundener Denkakte, mithin bliebe jedes denkende Einzelwesen vollständig in seiner eigenen Einzelheit, oder in der eines anderen, dem es sich angefügt hätte, befangen. Und auf diese Weise freilich könnte es dahinkommen, dass bei der Verschiedenheit mehrerer solcher ursprünglicher Grundgedanken die Wahl zwischen denselben eine Geschmacksache würde, und das Wohlgefallen an der Übereinstimmung ganz dem an einem Kunstwerk ähnlich würde, wie auch die Erfahrung es lehrt bei der Mehrheit philosophischer Schulen und von verschiedenen Grundannahmen ausgehender Systeme in andern Wissenschaften. Daher allerdings die beiden Teile der Einwendung unter sich zusammenhängen, aber nur an dem, was daran falsch ist. Es verhält sich ebenso, wenn wir den anderen Teil für sich betrachten. Fragen wir nämlich, von was für Verhältnissen der denkenden Einzelwesen die Rede sei bei der Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens, so sind es keineswegs solche, welche die Einzelheit derselben ausdrücken, vielmehr soll die Einwirkung von dieser im Gebiet des reinen Denkens so weit aufgehoben werden, dass sie sich nur in demjenigen zeigt, was der künstlerischen oder geschäftlichen Seite angehört. Denn beide haben und behalten ihren Anteil an den Zusammenstellungen des Gedachten, welche teils für bestimmte Zwecke eingerichtet werden können, teils auch ganz die Natur von Kunstwerken an sich tragen; die Dialektik hingegen hat es mit der Berichtigung des einzelnen, streitig werdenden Denkens zu tun, und sofern sie an diesem ihr Werk vollbringt, wird die Verschiedenheit der Denkenden aufgehoben, indem das nach Auflösung des Streites in der Sprache festgewordene Denken nur die Selbigkeit des denkenden Seins in diesem Sprachkreis und von da weiter ausdrückt. Mithin haben wir es hier auch garnicht mit einem Erfülltsein des denkenden Einzelwesens als solchen in einem bestimmten Moment zu tun, indem das Gewisse notwendig auch ein Unzeitliches wird, weil es in allen Momenten nur als dasselbe gesetzt sein kann. Vielmehr ist das Wohlgefallen an jeder Übereinstimmung im Gebiet des reinen Denkens nur die Freude an der Erscheinung der Selbigkeit des denkenden Seins, wobei dieses, ob die Übereinstimmung in andern schon ist, oder nicht, garnicht in Betracht kommt, wogegen bei jeder Übereinstimmung in Geschmacksachen allemal das Bewusstsein, dass andere anders empfinden, eine das Gepräge der Subjektivität an sich tragende verbindende Kraft äussert. Übersieht

man diesen Unterschied, dann freilich kann man dahin kommen, auch die Dialektik nur für einen bestimmten Geschmack einrichten zu wollen, dessen besonderes Prinzip sie dann an ihrer Spitze trägt, als einen Satz, den immer nur einige annehmen, während andere ihm einen andern entgegenstellen. Von beiden Seiten der aufgestellten Einwendung aus kommen wir also dahin, dass unsere Aufgabe allen Einfluss der Besonderheit ausschliesst, sowohl wenn wir sie als Geschäft betrachten, als auch, wenn wir auf das der Lösung desselben anhaftende Wohlgefallen sehen. Mithin bleibt die Dialektik von Anfang bis zu Ende in dem Gebiet des reinen Denkens, und kann aus diesem Moment gegen den Versuch, womit sie anfangen muss, nichts eingewendet werden.

2. Aus dem Gesagten folgt aber auch schon weiter, ebensowenig als sich das Wissen aus schlechthin neuen Anfängen entwickeln kann, wie wir bereits gesehen haben, ebensowenig würden wir unser Ziel erreichen, wenn wir aus dem vorhandenen, aber streitigen reinen Denken einzelne beliebige Sätze als streitfreie herausheben und an die Spitze stellen wollten, indem uns dieses notwendig in das Gebiet der Besonderheit zurückführen müsste. Denn wollten wir hierzu eine Methode suchen, und ohne diese wäre das Verfahren nur ein Einfall, d. h. das allerbesonderste, so werden wir zuerst doch feststellen, dass keiner einen Satz hierzu wählen wird, der ihm selbst schon streitig geworden wäre, oder auch, den er im Zusammenhang mit streitigem Denken wüsste. Aber da auch ein anderer Anknüpfungspunkt sich nicht denken lässt, so folgt schon selbst, dass jede hieraus hervorgehende Wahl mit der besonderen Denkgeschichte des Wählenden zusammenhangen muss.

. . . .

*) § 6. Die Gesamtaufgabe der Dialektik zerfällt in die beiden, zu wissen, was in jedem reinen Denken lediglich vermöge des Wissenwollens ist, und zu zeigen, wie von jedem Punkt aus in der Annäherung zum Wissen fortgeschritten werden kann.

. . . .

*) Sie muss zurückgehen auf das, was jeder, der das Wissen will, in Bezug auf das Denken voraussetzen muss, und dies ist ihr regressiver (transcendenter) Teil. Dann aber hat sie das Denken als solches, an der Form des Denkens die Beschaffenheit des streitfreien aufzustellen, und das ist ihr formaler Teil.

. . . .

*) Die Kunst, den Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens zu beendigen, und die, streitfreies Denken zu ent-

*) *Aus den Vorarbeiten Schleiermachers.*

wickeln, sind nur eine und dieselbe, mithin ist die Dialektik auch die Anweisung zu letzterem.

1. Wenn die Anweisung auf Beendigung des Streites durch Ermittelung eines in beiden Teilen übereinstimmenden Denkens auf entsprechende Weise gerichtet und als solche richtig ist, und es wird überall, wo Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens entsteht, nach ihr verfahren, so muss auf diesem Wege zuletzt überall das Sein übereinstimmend gedacht werden, ohne dass es einer andern Anweisung als jener bedürfte, und unser Satz könnte nur bezweifelt werden, sofern es einen anderen Weg gäbe, zum Wissen zu gelangen, als durch den Streit. Nun aber dürfen wir wohl als allgemein zugestanden annehmen, dass niemand seine Denktätigkeit im Gebiet des reinen Denkens mit dem Wissen anfängt, es müsste denn jemand die mathematischen Operationen mit hierher rechnen. Allein diese schliessen wir hier aus, ohne dadurch den Streit, der anderwärts darüber geführt worden ist, schlichten zu wollen. Nämlich wie wir uns über den Ausdruck Denken verständigt haben, können wir zwar diese Operationen nicht vom Denken ausschliessen, allein so wie jeder sie mit einer vollkommenen Gewissheit anfängt, bilden sie ein gänzlich in sich abgeschlossenes Gebiet, welches mit keinem anderweitig streitigen zusammenhängt, noch auf irgend einen anderwärts obwaltenden Streit Einfluss haben kann. Seine Gewissheit aber hat es darin, dass es ein Tun ist, und sie bezieht sich lediglich hierauf, indem das als Zeichen des Tuns gewordene Sein, die Figur oder der Kalkul, als etwas völlig Gleichgiltiges bei Seite gestellt wird. Als ein solches abgesondertes Gebiet also steht es ebensowohl dem reinen, auf das Sein sich beziehenden Denken, als dem geschäftlichen gegenüber; aber nicht wie das künstlerische als ein freies, sondern auch diesem gegenüber als ein durch die Art eines bestimmten Tuns gebundenes. Sobald es aus diesem heraustritt in allen seinen Anwendungen, erscheint es als dem geschäftlichen angehörig, wird sich aber auch in Bezug auf das Sein seiner Ungewissheit bewusst, indem es sich überall die Aufgabe stellt, die Unsicherheit in die geringsten Grenzen einzuschliessen. Dieses nun abgerechnet, wird der aufgestellte Satz keinen Widerspruch finden. Entsteht aber alles streitfreie Denken aus dem Streit, so entsteht es gewiss auch nur aus der der Idee unserer Wissenschaft gemässen Führung desselben.

2. Hieraus folgt aber zugleich, dass sich die Dialektik zunächst nur bewähren kann als eine Gegebenes prüfende, oder kritische Anweisung, nicht als eine ursprünglich hervorbringende oder didaktische. Um so gewisser ist sie eine Kunstlehre; denn auf dem Gebiet der schönen Kunst finden wir überall dasselbe. Alle Anweisungen zur Erfindung in Malerei und Musik können immer nur Kautelen enthalten, Angaben dessen, was vermieden werden soll; selbst die, welche einen positiven Inhalt zu haben scheinen, werden sich, wenn es irgend ein bestimmter ist, teils auf negative Sätze zurückführen lassen, teils wenigstens immer auf schon gemachte Operationen, welche also voraus-

gesetzt werden, zurückgehen. Bleiben wir nun aber dabei stehen, dass, ehe irgendwo von Dialektik die Rede sein kann, schon Ergebnisse der ursprünglichen Produktivität im Denken vorangegangen sein müssen, und wenden wir auch hierbei die Analogie der schönen Künste an, so eröffnet sich allerdings die Möglichkeit, dass jene freie Tätigkeit als ausgezeichnetes Talent oder Genie das Rechte treffen könne, und so Wissen wirklich werden könne vor unserer Anweisung dazu, eben wie es in den Künsten geht, wo auch die Theorie immer erst hinter den Werken der Meister nachkommt. Diese Möglichkeit wollen wir auch keineswegs bestreiten; denn erneuern wir die obige Annahme, dass die drei Entstehungsweisen des Denkens streng genommen in jedem Menschen vorkommen, und jeder, dem eine von ihnen gänzlich fehlte, nur ein verstümmelter sein würde, so müssen wir auch zugleich eine Ungleichheit in der Wirksamkeit derselben mit annehmen, welche sich uns überall zeigt als ein wesentlicher Bestandteil der wie auch immer gewordenen Ungleichheit der einzelnen selbst. Mithin wird auch die reine Denktätigkeit in einigen ein Kleinstes sein, in anderen aber ein Grösstes. In jenen wird dann wenig davon zu merken sein, dass Gedachtes als bleibend an sich gewollt wird, sondern sie werden sich am gleichgültigsten verhalten gegen alles nicht geschäftliche oder nicht künstlerische Denken; die anderen hingegen werden nicht nur das meiste Gedachte als bleibend wollen, sondern auch Zusammenstimmung mit ihren Gedanken bei anderen zu erwecken streben. Allein gesetzt auch, ihr Denken eines Seins wäre jedesmal ein Wissen vor aller Dialektik und gänzlich abgesehen von ihr, wie ja schon die ältesten Philosopheme sich immer dafür ausgeben, so war es doch nie ein streitfreies Denken, da es sich nicht mitteilen konnte ohne Zusammenhang mit früherem Denken, welches immer auch schon streitig war. Denn gesetzt auch, die Grundgedanken einer solchen Reihe wären etwas ganz Neues, mithin ohne Zusammenhang mit früherem Denken, wie manche neueren Philosopheme von sich behaupten, so können sie doch nur wirklich mitgeteilt werden durch schon im Umlauf sich findende Ausdrücke, immer also vermittelst Bejahens oder Verneinens dessen, was bisher bei diesen gedacht und entweder schon in das Gebiet des Streites hineingezogen war, oder nun hineingezogen wird. Über jeden solchen Grundgedanken also muss gestritten werden, und da er nur durch glückliche Beendigung des Streites sich Anerkennung verschaffen kann, so ist diese entweder ein ganz zufälliges Ergebnis, oder sie beruht auf dem Vorhandensein und dem Gebrauch der Dialektik.

3. Wollen wir hierauf die Probe machen, so müssten wir versuchen, zwischen diese beiden Fälle ein Mittelglied einzuschieben, so dass die Dialektik entbehrt werden könnte, und doch die Anerkennung nicht zufällig wäre. Deren sind aber nur zwei möglich: entweder die Anerkennung beruht auch darauf, dass eine Anweisung zu kunstmässigem Verfahren befolgt worden, nur nicht zu dem, den Streit zu beendigen, oder es giebt Gedanken, welche sich eine allgemein als allgemein anerkannte Anerkennung, welche eben deshalb nicht zufällig

sein kann, von selbst verschaffen. Was das erste anbetrifft, so müsste das Wozu dieser Anweisung vor der Möglichkeit des Streites liegen, d. h. das Hervorbringen des Denkens selbst sein. Diese könnte aber keine unmittelbare werden unter der Formel: verfahre im ursprünglichen Denken so, so wirst du mit allgemeiner Anerkennung denken; denn das Entstehen eines Denkens ausserhalb einer angefangenen Reihe ist unwillkürlich, innerhalb derselben aber nicht mehr in diesem Sinne ursprünglich, sondern, entweder beruht es auf der wenngleich inneren und einsamen Gesprächführung und geht also auf die Dialektik zurück, oder es ist ein späteres Glied einer einfachen Fortschreitung. Dann aber wäre die Anweisung nur eine zum Weiterdenken und könnte der Aufgabe entsprechen, sofern das erste Glied schon ein allgemein Anerkanntes wäre, was uns dann auf den zweiten Fall zurückführte. Hier also bliebe nur die mittelbare Anweisung übrig. Auch dergleichen ist öfter gegeben worden; indes, wenn man nicht etwa auch die Behauptung hierher rechnen will, dass der menschliche Geist die Wahrheit nur auf passive Weise empfangen könne, wohl immer nur in der Form, das Gemüt müsse in diesen und jenen Zustand versetzt werden, um so zu denken, dass es sich allgemeine Anerkennung verschaffe. Dergleichen Anweisungen aber, und auch in die vorige Behauptung verbirgt sich eine solche, können sich wegen der Ungleichheit der einzelnen, für welche derselbe Zustand ganz verschiedene Werte hat, keine allgemeine Anerkennung verschaffen. Sonach bleibt nur der zweite Fall übrig. Und offenbar sind fast alle Anfänge philosophischer Systeme mit dem Anspruch aufgetreten, solche Gedanken zu sein; aber keines von allen hat vermocht, diesen Anspruch durchzusetzen, und dies kann auch nicht anders sein. Denn wenn sie sich auf Sein beziehen, so ist entweder über denselben Gegenstand schon anderes gedacht, und der neue Grundgedanke mit diesem in Streit, wie fast immer die philosophischen Anfänge mit den volkstümlichen Vorstellungen; oder, wenn auf dasselbe Sein noch kein Denken bezogen worden ist, so kann das neue sich auch nicht anders verständlich machen, als durch seine Beziehungen auf anderes, schon gedachtes Sein. Hätte nun das neue auch aus diesem entwickelt werden können, so wäre es nur zufällig ein ursprüngliches und nicht als solches zu behandeln; wo aber nicht, so müsste es auch mit demselben in Streit sein und brächte also seine Anerkennung nicht mit. Wir gelangen daher zu keinem andern Ergebnis, als dass, nachdem der Zustand des Streites einmal vorhanden ist, das streitfreie Denken sich nur aus dem Streit und durch denselben entwickelt.

4. Hiermit hängt aber unmittelbar zusammen, was eigentlich den Nerv unseres Satzes ausmacht, dass nämlich jeder Satz, der als ein Akt der reinen Denktätigkeit in der Richtung auf das Wissen vorkommt, auch schon im Streit begriffen und aus demselben hervorgegangen ist, und dass daher jeder um so mehr zur Entwicklung streitfreien Denkens beiträgt, je mehr in ihm selbst und in der ganzen rückwärts von ihm liegenden Reihe das kunstmässige Verfahren, um den Streit

zu beendigen, vorgewaltet hat. Es giebt also auch keinen Gedanken, mit welchem das Wissen beginnen könnte an und für sich, sondern nur, sofern sich die Dialektik in ihm verwirklicht hat. Was aber ein solcher ausserdem enthält, das kann zur Fortentwicklung des Wissens nicht notwendig sein; wenn es auch nicht schlechthin gleichgültig ist, so dass der Unterschied eines jeden von allen anderen in unserer Beziehung null wäre, so verhält sich doch jeder zu jedem nur wie leichter und schwerer oder wie mehr und minder bequem.

5. Das letztere gilt nun besonders von solchen Sätzen, welche ein philosophisches System beginnen, das eine Wissenschaft des Wissens aufzustellen bestimmt ist. Denn so lange dergleichen mehrere nicht übereinstimmende nebeneinander bestehen, liegen sie in dem Gebiete des Streites, indem wer das eine annimmt, die anderen verwerfen muss; aber als Anfänge lassen sie nicht zu, rückwärts zu gehen, um zu untersuchen, wiefern durch ihre Aufstellung im Vergleich mit früherem etwas geschehen sei, um das Gebiet des Streites zu beschränken, und es bleibt nur ihr streitiger Inhalt selbst zurück, der sich in allem Folgenden wiederholen muss. Man betrachte nur beispielsweise den Anfang der Ethik des Spinoza, so ist zuerst nicht einzusehen, warum die Begriffe: Wesen, Dasein und Natur weniger einiger Erklärung bedürften, als der Begriff der Substanz. Aber in der Erklärung des letzteren ist gleich das Insichsein ein Ausdruck, welcher zurückgewiesen werden kann, da In ein Verhältnis bezeichnet, irgend etwas aber zu sich selbst nicht in einem Verhältnis stehen kann, so dass dies eine leere Position ist, welches aus demselben Grunde auch von der causa sui gilt. Auch möchte von dem Ausdruck Natur schwerlich eine Erklärung aufgestellt werden können, welche auch nur die Möglichkeit übrig liesse, dass etwas als Natur gedachtes auch nicht existieren könnte (denn ein Centaur etwa oder eine Fei werden nicht als Natur vorgestellt); und dann ist auch dieser Teil der Erklärung ein leerer Satz. Auf eine andere Weise ist gefehlt in der Erklärung der Substanz, in welcher das Insichsein und Durchsichbegriffenwerden verknüpft wird, aber ohne nachzuweisen, wie das eine durch das andere bedingt wäre. Aus der Erklärung selbst entstehen mir also als mögliche die Vorstellung von einem Insichseienden, das aber nicht durch sich begriffen würde, und von einem Durchsichbegriffenen, das aber nicht in sich ist; und indem nicht gesagt wird, wie sich diese zur Substanz verhalten, so ist auch dieser Begriff nicht erklärt. Wenn nun aber der Ausdruck Gott erklärt wird als das absolut unendliche Seiende, oder die Substanz aus unendlichen Attributen, so ist dies eine dort ganz willkürlich gebildete Vorstellung, und aus dem Satz, dass es zur Natur der Substanz gehöre, zu existieren, kann nicht geschlossen werden, dass auch jede willkürlich gebildete Substanz existiere. Darum wird auch hernach der Satz zu Hilfe genommen, dass eine seine Existenz verhindernde Ursache da sein müsste, und das ganze Gebäude beruht, so wie es hier aufgeführt ist, auf dem Kanon, dass jede willkürlich gebildete Vorstellung auch für wahr zu achten ist, wenn nicht eine verhindernde Ursache

nachgewiesen werden kann; ein Kanon, den man offenbar, ohne in die grösste Verwirrung zu geraten, nicht annehmen kann. Nehmen wir nun dazu, dass, was hier von Gott gesagt ist, anderwärts teils zugegeben wird, nämlich dass er notwendig existiert, anderenteils aber geleugnet wird, nämlich dass er nicht andere Substanzen hervorgebracht habe, und dass eben da der Begriff zwar auf dieselbe Weise bestimmt wird, wie hier, nämlich dass Gott alle Wesenheit zukomme, unter dieser aber freilich anderes gedacht, als hier, und was hier ein Attribut ist, nämlich die Ausdehnung, dort als eine Negation betrachtet wird; nimmt man alles dieses zusammen, so muss zugegeben werden, dass durch dieses Verfahren kein Fortschritt zur Beilegung des Streites gemacht sei, sondern dass wir uns vermittelst desselben nur wieder in dem Zustand des streitigen Gesprächführens auf dem Gebiet des reinen Denkens befinden. Daher scheint es nun ziemlich nahe zu liegen, dass man versuche, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Nämlich statt eine Wissenschaft des Wissens aufzustellen, in der Hoffnung, dadurch von selbst dem Streite ein Ende zu machen, gelte es nun eine Kunstlehre des Streitens aufzustellen, in der Hoffnung, dadurch von selbst auf gemeinschaftliche Ausgangspunkte für das Wissen zu kommen. Ein Standpunkt, von welchem aus allerdings die alte Philosophie schon einmal ihren Lauf begonnen hat, den sie aber zu zeitig scheint verlassen zu haben; wie denn der menschliche Wille sehr leicht auf jedem Gebiet, wo es etwas zu wagen giebt aber auch zu gewinnen, das Sichrere aber minder Scheinbare aufgiebt gegen das Glänzendere wiewohl Unsichrere. Und alle diese Versuche, das Wissen als System darzustellen, treiben ihr Geschäft durch Wagesätze, und wollen auf solchem Wege ein stabiles Wissen erwerben, das man am Ende auch wohl ohne Liebe muss besitzen können, lieber, als dass sie sich mit dem begnügen, was in der ursprünglichen Bezeichnung dieser Tätigkeit als Wissensliebe ausgesprochen ist, welcher Ausdruck hingegen auf unserem Standpunkt vollkommen einheimisch ist. Denn die angestrebte Kunstlehre kann keinen andern Ausgangspunkt haben, als das Wissenwollen, weil dieses unfehlbar zuerst denen gemeinsam ist, welche auf unserem Gebiete Streit führen, dass sie wissen wollen.

. . . .

Transcendentaler Teil.

Also zuerst die Aufgabe, das Transcendentale zu finden. Es ist uns dazu nichts gegeben, als der Zustand streitender Vorstellungen, d. h. eines Schwankens im Denken. Indem wir aber diesem ein Ende machen wollen, so liegt darin die Voraussetzung eines Nichtschwankens als des Hervorzubringenden. Also zwei verschiedene Zustände des Denkens. Wie verhalten sie sich zueinander? (C, 384)

Im ersten Teil haben wir uns also der Beziehung unseres Denkens auf das Sein, im zweiten, durch welchen die Konstruktion, der Organismus des gesamten Wissens unmittelbar zustande kommt, der Produktion des Wissens in der Verknüpfung zu versichern. Wir haben aber nichts, wovon wir ausgehen könnten, als diese Tatsache, dass es in der ganzen Masse derjenigen Tätigkeiten, die wir ein Denken nennen, solche giebt, die wir ein Wissen nennen, und je kleiner das Kapital ist, womit wir anfangen, desto notwendiger ist es, dass wir dieses recht sicher haben. (B, 40)

1. Das Denken im Unterschied von anderen psychischen Funktionen.

Was ist nun Wissen? Ein Denken. Eine andre intelligente Tätigkeit ist das Wollen, das aber in seiner Vollkommenheit immer auch zugleich ein Gedachtes ist. Denn wer nicht weiss, was er will, hat nur einen unvollkommenen Willen. Das Wissenwollen ist also nur auf der Stufe möglich, wo Denken und Wollen schon verbunden vorkommt; aber wie wir sagten, dass auch die unterste Stufe des Denkens doch die Richtung auf das Wissen habe, so liegt auch allen Willenstätigkeiten das gedachte Wollen zu Grunde, und es ist ein beständiger Zusammenhang zwischen dem Wollen des Wissens und dem Wissen des Wollens.

Füllt nun dieses beides, Wissen und Wollen, unser gesamtes intelligentes Sein aus? Man kann Ja sagen, indem wir alle unsere Lebensmomente, sofern sie intelligent sind, wesentlich nur als Selbsttätigkeit setzen können, denn die Intelligenz lässt keine reine Passivität zu. Man kann auch Nein sagen, insofern wir unser Sein nur in dem Wechsel von Denk- und Willensmomenten auffassen können, wir aber doch dabei uns der Stetigkeit des Daseins bewusst sind und auch nicht behaupten können, dass alles einzelne Denken oder einzelne Wollen nur eine weitere Entwicklung einer ersten Identität von Denken und Wollen ist. So finden wir auch Momente in unserem Dasein, wo die immer vorhandene Selbsttätigkeit verringert ist und überwiegende Bestimmtheit von aussen hervortritt. Das sind die Empfindungs- und Wahrnehmungszustände, wie sie sich vom Denken und Wollen unterscheiden, aber den Keim zu beidem enthalten, den empirischen Zusammenhang zwischen den Denk- und Willensmomenten vermitteln und sich besonders zeigen, wenn wir auf die früheren, unvollkommenen Zustände zurückgehen. So müssen wir sie als Drittes zu den beiden andern hinzunehmen, um unser gesamtes geistiges Sein in der Reihe seiner Momente zu begreifen. (E, 41)

> Zuerst: Was ist Denken? Antwort: Diejenige Geistestätigkeit, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet, und sich auf ein ausser der Tätigkeit selbst Gesetztes bezieht. Wollen wird auch bisweilen zur Tat vollendet durch Rede; aber die Rede ist dann doch nur Mittel. Empfindung äussert sich auch durch Rede; aber sie vollendet sich nicht darin, sondern schwächt sich, und das Empfundene ist nichts von dem Empfinden selbst verschiedenes. Dagegen ist in beiden auch eine Beziehung auf ein ausser ihnen Gesetztes (bei der Empfindung freilich nur auf die veranlassende Ursache); aber nicht, sofern sie sich durch die Rede vollenden. (C, 384)

Das Denken unterscheidet sich nun eben dadurch von den andern Tätigkeiten, dass es in der Rede zur Vollendung kommt, das Wollen dagegen in der äussern Tätigkeit und Bewegung. Der Empfindungszustand hat an sich kein Ende, sondern dies ist nur der Übergang zum Denken oder Wollen. Ist z. B. ein Gesichtseindruck widerwärtig, so entsteht der Wille, das Wider-

wärtige zu entfernen; ist er angenehm, so der, das Angenehme festzuhalten. Aber der Empfindungszustand selbst hört auf. Und geschieht das nicht, dass sich Wollungen entwickeln, so geht der Zustand über in die Wahrnehmung und Betrachtung, und wird also ein Denken. Da beziehen wir den Eindruck auf die einwirkende Tatsache und die Beziehung auf das Organische als Lust und Unlust verschwindet oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszustand in den der Selbsttätigkeit.

Beides nun, das Abschliesen eines Denkmomentes in der Rede und das Setzen desselben als Wissen, hängt zusammen, denn wir schliessen das Denken in der Rede nur ab, sofern wir es als ein Wissen setzen. Gilt dies wirklich von allem Denken? Es scheint nicht. Nämlich das Wollen, wie wir vorher sagten, ist erst vollkommen, wenn sein Resultat vorhergedacht ist. Von diesem Denken des Wollens also, was man Zweckbegriff nennt, müsste dasselbe gelten, dass es nicht abgeschlossen werde, bevor es seine Befriedigung im Ausdruck gefunden habe und als Wissen gesetzt sei. Sehen wir nun das Resultat oder das Werk der Handlung als Gegenstand des Denkens an, so scheint dies Denken, obwohl in der Sprache abgeschlossen, doch kein Wissen sein zu können, denn der Gegenstand desselben ist ja noch garnicht da. Ganz anders ist es, sobald ein Denken mit einem Wahrnehmungszustande anfängt. Da geht der Gegenstand dem Denken selbst voraus und da gilt das, dass das Denken nur als ein Wissen in der Sprache abgeschlossen wird. So scheint also beides zweierlei zu sein, die Befriedigung beim Ausdruck des Denkens in der Rede, was ganz allgemein ist, und das Setzen desselben als Wissen, was etwas besonderes ist. Dieser Schein löst sich aber, und es zeigt sich beides als dasselbe, wenn wir das Denken des Wollens nur recht betrachten. Es ist nämlich nicht das Resultat und Werk der Handlung, welches wir dabei denken, sondern die Richtung der Tätigkeit selbst, das Wollen, und das ist ebenso vor dem Denken und kann ebenso ein Wissen werden, wie jenes andre.

Hiervon können wir nun auch eine Anwendung auf das Wissenwollen machen. Soll das eine regelmässig fortschreitende Tätigkeit sein, wovon das Ende dem Anfang und ursprünglichen

Impuls entspricht, so muss sie auch gedacht und gewusst sein; aber der Gegenstand dieses Denkens ist nicht das Resultat der Tätigkeit, sondern die innere Richtung auf das Wissen selbst. (E, 42 f.)

2. *Das Wissenwollen.*

Wir fragen nach demjenigen, was allen Denkoperationen, sofern sie Wissen werden wollen, zu Grunde liegt. Das Wissenwollen. Dieses kann nichts anderes sein als die Idee des Wissens. Nur müssen wir uns erst über diesen Ausdruck und über die Differenz zwischen der Idee des Wissens und dem wirklichen Wissen verständigen, denn ohne diese Differenz zu verstehen, werden wir unserer Aufgabe nicht genügen können. (D, 40)

Was ist in allem Denken, abgesehen vom künstlerischen und geschäftlichen, das Wissenwollen? Die kürzeste Antwort ist: Die Idee des Wissens, nur dass wir uns über den Ausdruck erst verständigen müssen. (D, 448).

Was ist Wissenwollen? Der Impuls zu allem und jedem Denken. (E, 484)

Ehe sich der Mensch die Sprache aneignet, hat er auch noch kein Denken. In dem Denken aber, welches sich auf einen Empfindungszustand bezieht, unterscheiden wir etwas, was kein sprechendes Denken aber mit in dem Denken enthalten ist, nämlich das Bild. Es ist dies auf der einen Seite gleichsam der Nachklang des Empfindungszustandes. Kommt nun das Denken hinzu, so wird das Bild in die Sprache übertragen, das Wort zu einem Zeichen dafür fixiert, welche Tätigkeit, den Empfindungszustand im Bilde festzuhalten, andererseits auch immer schon dem Denken voraufgeht. Hier ist nun grosse Analogie mit dem Zustand der Tiere nicht zu verkennen, nur dass diesen das Denken und Sprechen fehlt. Die Richtung auf das Denken und die Sprache ist also nicht gegeben in der auf die Empfindung, denn diese haben auch die Tiere, auch nicht allein in der Richtung auf die Tätigkeit, denn auch diese haben die Tiere in ihren Kunsttrieben, sondern die Richtung auf die Sprache ist eben die auf das Wissen, und weil jedes Denken, auch das Denken um des Genusses und um der Praxis willen, ein Sprechen werden muss, so liegt auch in jedem Denken

die Richtung auf das Wissen. Das Wissenwollen, also als der Impuls zu allem und jedem Denken, ist zugleich der Anfang, der allem Denken vorhergeht. (E, 41)

Denken und Sprechen ist so eins, dass man es nur als Inneres und Äusseres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon Wort. (D, 449)

Das Wissen wird zugleich immer als Wissenschaft gedacht, d. h. mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit. (G, 14)

3. Die beiden Merkmale des Wissens.

a) Allgemeingültigkeit.

Jedes Wissen ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen.

Wissen ist immer ein Denken. Denn wenn wir es uns als Besitz vorstellen, nicht als wirklichen Akt, so ist dieses nur ein Schein, es geht doch auf den ursprünglichen, produzierenden Akt zurück. (§ 86)

Das Wissen ist wirklich nur im Denken, nicht im Gedachthaben. Das Wissen als Besitz geht doch immer auf die Produktion. Ist diese in der Erinnerung verloren gegangen und nur das Resultat geblieben, so hat man dieses doch nicht als ein Wissen. Gehen wir auf die Voraussetzung zurück, so ist das Wissen aus dem Streit hervorgegangen, wenn von gleichem Punkt der eine genötigt worden ist, so zu produzieren wie der andere. (C, 384)

Das Setzen einer Gleichmässigkeit der Produktion giebt die Allgemeingültigkeit des Resultats, aber nicht umgekehrt.

In der Kunst wird auch angestrebt und gesetzt eine Allgemeingültigkeit des Resultates; allein es ist keine Gleichmässigkeit der Produktion, sondern eine Umkehrung, indem der Betrachtende aus der Darstellung die Idee gewinnt, der Produzierende aber umgekehrt. Auch ist die Allgemeingültigkeit des Resultats eine durch die Darstellung des Produzierenden vermittelte. Im Wissen hingegen ist sie direkt und parallel. (§ 89)

In der gemeinen Rede wird statt der Gleichheit der Produktion die Gleicheit des Resultats als Kriterium des Wissens gegeben. Was in allen Menschen als Resultat gleich ist, das ist Wahrheit — so lautet diese Rede. Aber das ist wiederum zu weit. Wenn wir annehmen, dass vom ersten Anfange des Denkaktes an alle Menschen gleich verfahren, dann müssen sie auch zu demselben Resultat gelangen; aber keineswegs braucht, wo ein

gleiches Resultat ist, die Gleichmässigkeit des Verfahrens zu sein. So im Verhältnis dessen, der ein Kunstwerk produziert hat, zu dem, der es angeschaut. In beiden ist dieselbe Idee als Resultat, aber in dem ersten ursprünglich, in dem andern nur abgeleitet, und darum nicht als Wissen. Ebenso bei einem blossen Gelernthaben ist Gleichheit des Resultats, aber kein Wissen. Unsere Bestimmung ist also schärfer, das Wesen des Wissens richtiger treffend. (B, 46)

Dasjenige Denken ist ein Wissen, in welchem die Identität des Prozesses aller Denkenden mitgesetzt ist. (C, 384)

Gehen wir auf Streit in Einem, so ist er im Schwanken unsicher über das Verhältnis seines Denkens zum Gegenstande, und das Schwanken hört nicht eher auf, bis das Bewusstsein auf einer Konstruktion als auf einer unabänderlichen ruht. (C, 384)

Die Sicherheit darüber, dass der Prozess in allen Denkenden durchaus derselbe sei, giebt die Überzeugung. (C, 385).

Das Setzen einer Gleichmässigkeit der Produktion giebt die das Wissen begleitende Überzeugung (von theoretischer Seite), aber nicht umgekehrt ist jede Überzeugung ein solches Setzen.

Wir setzen unsere Maximen und unsere Geschmacksurteile, die auch mit Überzeugung begleitet sind, freilich zum Teil als für jeden Fall von uns nur ebenso zu produzieren, und nur insofern haben wir Überzeugung, als wir dieses setzen. Allein diese Überzeugung ist eine subjektive, denn wir setzen nicht, dass jeder andere eine ebensolche Handlungsweise vornehmen und ein ebensolches Urteil fällen müsse. (§ 88)

Aber auch unsere Willenstätigkeiten und unsere Geschmacksurteile (geschäftliches Denken und künstlerisches Denken) sind mit Überzeugung begleitet. Aber wir verlangen keine Gleichmässigkeit, sondern sagen, jeder beschliesse nach seinem Gewissen, jeder habe seine eigene Art zu handeln (dies schliesst die Sittlichkeit nicht aus; denn die Forderung gleichmässigen Handelns gründet und bezieht sich auf eine schon im Werden begriffene Gemeinschaft des Seins), und ebenso jeder habe seinen eigenen Geschmack (wobei eine ähnliche werdende, untergeordnete Gemeinschaftlichkeit stattfindet). Diese Überzeugungen, wenn sie ganz fest sind, sagen aus, dass diese Setzung das Sein des einzelnen ausdrückt. Die das Wissenwollen begleitende aber setzt die gleiche Über-

zeugung in allen, hebt also die Einzelheit des Seins auf und sagt also aus, das Wissen drücke das identische Sein aller einzelnen aus. — Da wir aber nun zugleich das Denken nicht anders auffassen konnten als im einzelnen, und also diese Überzeugung auch im einzelnen setzten, so müssen wir die Identität von beiden aussprechen, und zwar von beiden aus, indem wir jedes dem andern gleichsetzen. Die beiden Sätze: Das Ruhen des einzelnen im Denken ist identisch mit der Gleichheit des Denkens aller, und: Die Gleichheit des Denkens aller ist in der Ruhe jedes einzelnen, heissen: Der Mensch ist als denkend ein Individuum der Gattung, und die Vernunft als Prinzip des Wissens ist in allen dieselbe. (D, 450 f.)

b) Übereinstimmung mit dem Sein.

Wissen ist Denken. Welches Denken ist nun ein Wissen? (E, 484)

Wodurch unterscheidet sich nun dasjenige Denken, das ein Wissen ist, von demjenigen, das keines ist? Den Unterschied zu demonstrieren, wäre ein unendlicher Prozess, denn man müsste dazu alles Denken herbeiholen und untereinander vergleichen; es bleibt also nur übrig, mit einer inneren Erfahrung anzufangen, welche voraussetzt, dass jene Vergleichung gemacht sei. (B, 43)

Als die einfachste und verständlichste Erklärung vom Wissen bietet sich diese dar: Es ist dasjenige Denken, welches dem Sein entspricht. Fängt das Denken mit einem Wahrnehmungszustande an, so ist das Sein alles das, was Einwirkung auf uns ausübt. Das Einwirkende ist ein Mannigfaltiges, wie auch die Einwirkung selbst, so dass die Aufgabe entsteht, das Einwirkende als eine Einheit zu isolieren. Geschieht das nun so, dass das Denken dasselbe wirklich abbildet, so sagen wir, wir wissen es. Aber ebenso ist es auf der andern Seite, wo das Denken der Einwirkung vorangeht. Da ist unsere Tätigkeit, wie sie gedacht wird, als ursprüngliche, und von ihr gehen Einwirkungen auf das Sein aus, und das Sein wird also gedacht als modifizierbar durch unsere Tätigkeit. Wir haben somit zwei Ausdrücke für das Sein gefunden; es ist das, wovon Eindrücke auf uns, und ferner das, worauf

Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wissen muss beidem entsprechen und im Sein ist keine Teilung ausgesprochen, sondern jedes Sein muss in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verschiedenem Verhältnis der Quantität. Wie wir nun schon sagten, dass der Gegenstand des Denkens, welches das Denken einer Tätigkeit ist, nicht das Resultat derselben ist, sondern der innere Impuls, wovon sie ausgeht, so ist auch das Sein, welchem das Denken als Wissen entsprechen soll, hier nicht ein ausser, sondern in uns Gesetztes, die innere Willensbewegung, und wenn unser Denken diesem Sein entspricht, dann wissen wir, was wir wollen. So ist es auch, wenn andere unsere Tätigkeit erkennen; nur wenn ihr Denken derselben unserem innern Impuls entspricht, dann wissen sie um unsere Tätigkeit. Zwischen beiden Arten des Wissens, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen und dem um das was Sein ausser uns hat, ist aber kein Unterschied. Also muss auch das Sein, dem dieses Wissen entspricht, nicht verschieden sein, d. h. das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht verschieden vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zusammen ist vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wissens. Was aber den Ausdruck betrifft: Das Wissen entspricht dem Sein, so könnte man noch viele ähnliche dafür setzen, alle mit demselben Werte; aber was er sagen will, würde dadurch nicht klarer, denn weil es das Ursprüngliche ist in der Richtung auf das Wissen, wovon alles andere erst eine Entwicklung ist, so kann es garnicht erklärt werden. Es soll damit nur ausgedrückt sein, dass die Richtung auf das Wissen als das Wesen des menschlichen Geistes konstituierend angesehen werden muss. Daraus folgt indes nicht, dass die Frage nach dem eigentlichen Sinn jener Erklärung abgewiesen werden müsse, vielmehr ist sie der eigentliche Gegenstand des transcendenten Teiles. (E, 48 f.)

> Dadurch, dass man das wirkliche Wissen und das wirkliche Sein, eines in dem anderen gegründet, annimmt, wird die Kongruenz nicht erklärt. (G, 83)

Wir haben die Erklärung nicht im Zusammenhange unserer Darstellung gefunden, müssen nun also sehen, ob uns dieser auf dasselbe führt. Unser Ausgangspunkt war das streitige

Denken. Wird das Streitige ein Identisches, wogegen kein Zweifel mehr aufkommen kann, dann ist die Operation vollendet, aber vollständig erst, wenn in allen Punkten das Streitige ein Identisches geworden. Wie verhält sich die obige Erklärung des Wissens, dass es das dem Sein entsprechende Denken sei, zu diesem Aufhören des streitigen Denkens? Alles Denken ist ein verknüpftes, also entweder Begriff oder Satz. Ferner, betrachten wir das Denken als geistige Tätigkeit, so können wir immer unterscheiden den eigentlichen Akt des Denkens und sein Resultat, das Denken und das Gedachte. Denn das Gedachte kann festgehalten werden, auch wenn die Tätigkeit des Denkens selbst aufgehört hat. Wäre das nicht möglich, so wäre auch kein streitiges Denken möglich, denn mit jedem Akte des Denkens wäre auch das Gedachte verschwunden. Worin liegt eigentlich die Streitigkeit des Denkens? Vom Begriff können wir hier absehen, ein Satz aber ist eine Einheit von Subjekt und Prädikat. Ist nun in zwei Sätzen das Prädikat ein anderes und das Subjekt auch, so kann das kein streitiges Denken sein, aber auch kein übereinstimmendes. Ist das Prädikat dasselbe, das Subjekt aber ein anderes, oder umgekehrt, so ist das an und für sich auch kein streitiges Denken, sondern das entsteht nur, wenn an einem identischen, sei dies Prädikat oder Subjekt, ein Gegensatz gegeben ist und das identische und entgegengesetzte aufeinander bezogen werden. Setzt jemand: a ist b, ein anderer: a ist nicht b, so entsteht ein Streit, aber nur sofern beide a als dasselbe setzen. Wäre aber der Akt des Denkens derselbe, so müsste auch das Gedachte als Resultat dasselbe sein. Somit werden wir auf die Genesis des Denkaktes hingewiesen, um zu verstehen, was das sei, etwas als dasselbe denken, denn mit der Identität der Genesis des Denkaktes ist auch die Identität zwischen dem Denkakte und dem Gedachten festgestellt. Der einzelne Denkakt nun entsteht entweder durch eine Einwirkung auf uns oder als ein ursprünglicher in uns selbst, und ist in seiner Stetigkeit überall bedingt durch den Gegensatz zwischen einem innern Verlauf und einem auf äusseren Einwirkungen beruhenden. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es daher im streitigen Denken eine Verständigung geben, so muss man ein Identisches und zwar in beiden Beziehungen voraussetzen, für das Innere

die Identität unserer als Menschen und für das Aussere die Identität des ausser uns. Beides aber, sofern es gleicher Weise vom Denken unterschieden ist, ist das Sein für das Denken, und so haben wir also in der Voraussetzung des streitigen Denkens, wie es auf die Auflösung des Streites gerichtet ist, eine Beziehung auf ein Sein gefunden, übereinstimmend mit jener Erklärung vom Wissen. Aber was damit eigentlich gemeint sei, musste uns hier noch dunkel bleiben, weil wir jene Formel nur gleichsam ex abrupto aufgestellt haben. (E, 485 f.)

Zu dem Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, gehört ein zweiter: Das Sein soll dem Denken gleich sein. Letzterer ebenso Regel für alle Willenstätigkeiten, wenn wir dabei zur Ruhe kommen sollen. Denken ist aber auch eine Willenstätigkeit. Dann ist das wirkliche Denken das Sein, welches dem Denken, nämlich dem Denken des Wissens, gleich sein soll. Dieses aber ist vor allem wirklichen Denken als Sein (nämlich impetus) in uns; also ist Sein auch Denken und Denken auch Sein. Dasselbe muss auch herauskommen auf dem geraden Wege, wiewohl es immer mangelhafte Methode gewesen wäre, diesen Satz nicht aufzunehmen. (E, 487 f.)

Dieser Satz ist das Prinzip und Mass für alle Willenstätigkeiten, wie jener für alle Denktätigkeiten. Wie verhalten sich nun beide Sätze zueinander? Sind die Denktätigkeiten abgeschlossen von den Willenstätigkeiten? Keineswegs, sondern das Denken ist selbst eine Willenstätigkeit. Somit muss der Satz, der Prinzip für die Willenstätigkeiten ist, auch für die Denktätigkeiten gelten, sofern sie Willenstätigkeiten sind. Wir können daher den Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, unter den andern: Das Sein soll dem Denken gleich sein, subsumieren. Was ist nun da das Sein, welches dem Denken gleich werden soll und was das Denken, welches dem Sein? Jenes ist das dem Sein gleich gewordene Denken, dieses ist der allgemeine Impuls zum Denken, das Wissenwollen. So sehen wir also, wie Sein und Denken auf verschiedene Weise dasselbe ist. (E, 487 f.)

Dasselbe Resultat werden wir auch erhalten, wenn wir, ohne jenes Korrelat hinzuzunehmen, für sich den obigen Satz betrachten. Das Wissen ist die Identität von Sein und Denken. Soll dieses nicht ein willkürlicher Einfall sein, so muss nachgewiesen werden, inwiefern beides als eins gesetzt werden

kann. Da fragt sich also: Wo ist das Sein und Denken dasselbe? Unmittelbar in uns selbst; wir sind denkend, und denken seiend. (E, 488)

Die Frage, wo und wie uns Sein und Denken als eins gegeben ist, beantworten wir, dass uns das Wissenwollen vor dem Denken nicht als Denken, sondern als Sein gegeben ist, dass uns aber dasselbe in unserem Verfahren Denken wird. Dies gäbe aber nur Beziehung auf unser Sein, aber auch das nicht auf uns gehende Denken soll dem Sein, also einem andern gleich sein. Woher dieses Sein ausser uns? (E, 488)

Analysieren wir nun das andere Moment, so beruht dies auf dem Verhältnis des Denkens zu dem Gedachten, und wir kommen auf den alten Streit, wie wir dazu kommen, das Denken auf etwas ausser uns zu beziehen. Wir können ihn nur von unserer Voraussetzung aus betrachten; streitige Vorstellungen setzen eine Mehrheit von Individuen, welche denken, voraus. — Dasselbe aber gilt auch, wenn man von streitigen Vorstellungen im einzelnen ausgeht; er selbst wird sich dabei Gegenstand in seinem Tun, wie denn überhaupt Tun und Sein sich als Gegenstand des Denkens ganz gleich verhalten. (C, 386)

Der Grund davon, dass wir ein Sein ausser uns annehmen, liegt darin, dass wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewusst sind, welche nicht von uns herrühren. Indem dieselben mit unserer Richtung auf das Denken und Wissen zusammentreffen, werden sie Vorstellungen, und wenn diese den Einwirkungen, wie sie das Sein ausser uns in seiner Beziehung zu uns aussprechen, gleich sind, so sind sie wahr und ein Wissen. (E, 488 f.)

In Absicht auf dieses Merkmal nun halten wir dasjenige Denken für ein Wissen, von welchem wir voraussetzen, dass, wenn wir auf denselben Gegenstand zurückkehren, auch das Denken wieder dasselbe sein wird, d. h. das Denken entspricht seinem Gegenstand. Wenn wir diesen auch als Sein bezeichnen, so soll damit nichts mehr befürwortet sein als die Beharrlichkeit des Gegenstandes für das Denken, oder seine Wiederholbarkeit im Denken. Wohingegen ein Denken kein Wissen ist, von welchem wir glauben, dass, wenn wir auf denselben Gegenstand zurückkommen, wir anders darüber denken könnten. (C, 386)

Sein soll übrigens hier, so wie wir Denken nur als den einzelnen Akt nehmen, auch bloss von dem verstanden werden, was diesem gegenübersteht und worauf er bezogen wird, ohne über den Gegensatz von Sein und Werden, beharrlich und wechselnd etc., etwas zu entscheiden. (D, 450)

Es liegt also im Gesprächführen, wenn wir nicht verschmähen, es auf das Gebiet der organischen Affektionen anzuwenden, dass wir das äussere Sein als ein Gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen als eine gemeinsame Welt setzen. (E, 490)

4. *Das Verhältnis beider Merkmale zu einander. Überzeugung und Wahrheit.*

Wir haben nun zunächst zweierlei zu tun, erstens den eigentlichen Grund der aufgestellten Erklärung des Wissens, dass es das dem Sein identische Denken sei, uns deutlich zu machen. Das zweite ist dieses: Wir haben gesagt, das streitige Denken endige in ein übereinstimmendes und das vollständige Ende sei das übereinstimmende Denken aller, und dieses muss natürlich auch das vollkommene Wissen sein, denn dieses wird immer angestrebt. So haben wir also zwei Beschreibungen des Wissens: es ist erstens Identität des Denkens und Seins; zweitens in allen Denkenden dasselbe, und es fragt sich, wie sich beide Merkmale zueinander verhalten. (E, 486)

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches 1) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, dass es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde; und welches 2) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend.

Es kann nicht eingesehen, braucht aber auch nicht angenommen zu werden, dass hierin alles Eigentümliche des Wissens enthalten sei. (§ 87)

Die Übereinstimmung mehrerer beruht auf der Sicherheit der einzelnen, und diese ist die Überzeugung, wie die Gleichheit mit dem Sein die Wahrheit ist. Die Überzeugung kann falsch sein, und das Wahre kann angezweifelt werden. (E, 487)

Wir hätten nun zwei Merkmale: Übereinstimmendes Denken, und: Dem Sein gleiches Denken. Wie stehen diese gegeneinander? Wenn das eine sein kann und das

> andere nicht, so scheint Wissen und Nichtwissen dasselbe zu sein; oder die Übereinstimmung in dem, was nicht dem Sein gleich ist, ist nur vorübergehend; der Ungewisswerdende muss den Zustand des streitigen Denkens wiederherstellen. Also jede Übereinstimmung in einem dem Sein nicht gleichen Denken muss wieder verschwinden. Wenn dem Sein gleiches Denken doch nicht allgemein gilt, so muss der Zustand des Streites fortgesetzt werden. (E, 486)

Also in dem einen Falle muss das Entgegengesetzte hervorgerufen, im andern das bisherige Verfahren fortgesetzt werden. Dies führt uns auf die Unterscheidung des Wissens an und für sich und des Wissens in seinem zeitlichen Werden. Das Wissen an und für sich, abstrahiert von der Erscheinung desselben in den Denkenden, ist die Identität des Denkens und Seins: das Wissen in seiner zeitlichen Entwicklung dagegen ist die Übereinstimmung aller im Denken. Vollständig ist diese niemals gegeben, denn dazu gehörte die Auflösung aller Sprachen ineinander, und das ist eine unendliche Aufgabe. Aber das Mass der Entwicklung des Wissens wird bestimmt durch die Beziehung des einen auf das andere. Aber eben wegen der Verschiedenheit beider Merkmale bleibt die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen beiden, und diesen finden wir überall da, wo der Irrtum ist, d. h. eine Übereinstimmung oder ein Ruhen im Denken ohne die Identität des Denkens und Seins. Das kann aber nur ein Vorübergehendes sein, wenngleich die einzelnen sich dadurch unterscheiden, dass die einen häufiger, die anderen seltener in den Irrtum verfallen. (E, 486 f.)

> Jeder Gedanke, der zwar auf ein ausser ihm Gesetztes bebezogen, aber nicht als übereinstimmend gesetzt wird, ist kein Wissen.
>
> Dahin ist vorzüglich zu rechnen erstens das freie Phantasieren, welches einen unbestimmt gedachten Gegenstand näher zu bestimmen trachtet, zweitens alles ins wissenschaftliche Gebiet Gehörige, was aber nur noch als Hypothese aufgestellt wird. (§ 96)

Wo die Übereinstimmung (des Gedankens mit dem ausser ihm Gesetzten, worauf er bezogen wird) nicht gesetzt wird, da ist auch kein Wissen, zu welchem eben dieses beides gehört, dass sie sei und gesetzt sei; d. h.: Wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjekte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke

zwar identisch ist mit dem Gedachten, er selbst ist sich aber dessen nicht bewusst, sondern ein anderer, so ist der Gedanke in ihm kein Wissen. Ferner, es giebt ein Denken, das auch auf ein Sein geht, aber nicht auf jene Übereinstimmung, das ist aber kein Wissen, sondern ein freies Phantasieren. Jeder hypothetische Gedanke endlich bezieht sich auf ein Sein, und wir setzen eine mögliche Übereinstimmung. Aber so lange wir sie nicht als wirklich setzen, ist auch kein Wissen, sondern nur ein Verfahren, das zum Wissen führen soll. (B, 50 f.)

Diese Merkmale, die Gleichmässigkeit der Vollziehung des Denkens und die Übereinstimmung desselben mit dem Sein konstituieren das Wissen nur zusammen. Wer etwas gedacht hat, wie es ist, in dessen Denken ist Wahrheit. Hat er aber dabei nicht das Bewusstsein, dass alle Menschen ebenso denken müssen als er, so weiss er auch nicht. Denken wir uns, es könnten alle Menschen ein Denken auf dieselbe Weise vollziehen, aber es stimmte nicht mit dem Sein, so wäre es kein Wissen, sondern ein allgemeiner Irrtum; oder stimmte es wirklich mit dem Sein, aber ohne dass diese Übereinstimmung von den Denkenden vorausgesetzt und lebendig angeschaut würde, so wäre es kein Wissen, sondern nur eine richtige Meinung. (B, 44)

Scheint es nun, dass es auch ein Denken giebt, welches mit voller Überzeugung, aber ohne genaues Entsprechen gedacht wird, wie die Imperative, so kommt dies daher, weil diese als Denken der Handlung oder des Werkes nicht bestimmt genug, und also auch als Wissen unvollständig sind. Ein Denken aber, dem kein Sein entsprechend gesetzt wird, wie Feen, Centauren u. dgl., ist gar kein Wissen. Wogegen unvollkommenes Wissen doch seinen Platz in dem Gebiet als Durchgangspunkt behauptet. (C, 386 f.)

Das fertige Wissen setzen wir also als das dem Sein, wozu es gehört, vollkommen entsprechende Denken, und ein solches nun muss von allen vollkommen gleichmässig gebildet werden. (D, 450 f.)

Vergleichen wir beide Merkmale des Wissens, so ist die Identität des Denkens und Seins eigentlich das Grundmerkmal, die Übereinstimmung im Denken dagegen, oder die Überzeugung, das Mass für die geschichtliche Entwicklung des Denkens. Ist

nämlich Übereinstimmung in irgend einem Denken, so kann darin, so lange sie sich erhält, kein Fortschritt weiter sein, aber sie kann falsch sein, wie z. B. bei der früher allgemeinen Annahme über die Gestalt der Erde. Ist die Übereinstimmung noch nicht da, so kann in dem Denken doch das Wahre sein, es ist nur noch nicht anerkannt, und so geht die Geschichte immer fort im Wechsel zwischen regem Fortschreiten und partiellem Zur-Ruhe-gekommen-sein. Dass allmählich beide zusammentreffen, die reine Wahrheit zugleich die allgemeine Überzeugung aller Denkenden sein muss, dafür liegt die Bürgschaft in der lebendigen Richtung auf das Wissen, welche die Wahrheit immer wieder zur Geltung bringt. Steht die Denktätigkeit unter diesem Gesetz, dann ist sie das Denken um seiner selbst willen. (E, 44)

5. Der Skepticismus in Bezug auf das Verhältnis zwischen Denken und Sein.

Betrachten wir noch einmal den vorhin als möglich aufgestellten Widerspruch, dass es nämlich ein übereinstimmendes Denken geben könne, welches aber kein Wissen ist, d. h. Überzeugung ohne Wahrheit, so ist diese Differenz auf jedem Gebiet des Denkens, wovon es eine zusammenhängende Geschichte giebt, geschichtlich immer nachzuweisen. Es war oft die Wahrheit in den Denkenden ohne Überzeugung, und Überzeugung ohne die Wahrheit. Dies begründet aber keineswegs denjenigen Skepticismus, welcher die Beziehung zwischen Denken und Sein aufhebt, wohl aber den anderen, den kritischen nämlich, weil nur durch Kritik der Irrtum vermieden werden kann. (E, 44)

Der eigentliche Skepticismus leugnet alle Beziehung zwischen Sein und Denken, dann die Gewissheit der Übereinstimmung. (E, 487)

Mit diesem können wir nichts gemein haben; denn er hat ganz andere Gründe, ein Denken dem andern vorzuziehen, als die Identität desselben mit dem Sein, sondern es ist bei ihm nur die Empfindung des Wohlgefallens. (E, 487)

Der uneigentliche Skepticismus ist das Nicht-übereilt-zur-Ruhe-kommen, d. h. kein Denken für seingleich zu erklären und umgekehrt. (E, 487)

Die andere Form des Skepticismus ist die, nicht die Beziehung

zwischen Denken und Sein überhaupt aufzuheben, sondern im einzelnen Fall. Da kann das Interesse am Wissen ebenso stark sein, als sonst irgendwo; er will nur verhindern, dass ein gemeinschaftliches Denken zu früh abgeschlossen wird als dem Sein gleich. Die erste Form ist das Nichtwollen des Wissens, die andere das Wollen des Wissens mit einem Nochnichthaben des Wissens. Diese Richtung ist die kritische und bedächtig prüfende in Beziehung auf alles wirklich Gedachte. (E, 487)

Wenn auch nicht jedes Wissen diesem Charakter rein entspricht, so ist doch die Idee überall rein gehalten.

Beispiel: die alten astronomischen Meinungen. Wir erkennen sie jetzt für falsch, da wir nicht mehr setzen, dass sie mit dem Gegenstande zusammenstimmen; aber wir nehmen doch an, dass sie in der Entwicklungsreihe des Wissens liegen, weil sie damals so gesetzt worden, was wir von der Feenlehre z. B. nicht annehmen, weil sie nie so gesetzt worden ist. (§ 97)

Indes unterscheiden wir allerdings dasjenige, was in der Entwicklung eines Wissens gesetzt ist und was nicht, und das geht selbst bis in das hinein, was wir bestimmt als Irrtum erkennen. Wir könnten z. B. physikalische Irrtümer oder falsche Theorien in der Astronomie mit mythologischen Vorstellungen zusammenstellen, aber nie werden wir beide mit einander verwechseln. Die letzteren sind ein Denken, wo es von Anfang an nicht auf ein Sein abgesehen ist, die ersteren dagegen liegen im zusammenhängenden Suchen des Seins, in diesem grossen Akt, in welchem Irrtum und Wahrheit zusammenliegen. (B, 51)

Wie ist es aber mit dem Traum? Da haben wir dieselben Vorstellungen, beziehen sie aber nicht auf ein Sein ausser uns. Warum nicht? Diese Einwendung wirft uns ganz aus unserm bisherigen Gange heraus, aber dennoch können wir nicht umhin, sie zu berücksichtigen. Sie sagt eigentlich folgendes: Im wachen Zustande, meint ihr, übt das Sein ausser euch eine Gewalt auf euch aus, und zwingt euch, gewisse Vorstellungen zu haben. Das ist also der Zustand der gezwungenen Vorstellungen. Im Traum hört dieser Zwang auf, daher nun dieselben Vorstellungen heraustreten, aber frei und ungebunden, und daher ganz zusammenhanglos. Indes auch im wachen Zustande kommt solch ein freies Vorstellungbilden vor, was zuweilen so stark

ist, dass es äusserlich abgebildet wird (in Kunstwerken). So hat der Traum auch Wahrheit, aber hier so wenig wie dort ist ein Grund, jene Vorstellungen auf ein Ausser-uns zu übertragen. Hier sind wir ganz aus unserem Gebiete heraus verschlagen und müssen einen Punkt suchen, um auf unsere Bahn zurückzukommen und von da aus sicher fortzuschreiten. Jener skeptische Gegner aber befindet sich mit uns im Zustande des streitigen Denkens. Das war unser ursprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, dass er im Schlaf diesen Streit nicht fortsetzen kann? In dem Gesprächführen liegt schon die Voraussetzung, dass anderes menschliches Sein mit unserm eigenen zugleich gegeben ist, und davon kann sich niemand losmachen, der mit dem andern spricht. Genau genommen liegt freilich darin noch nicht die Anerkennung der äusseren Erscheinung des Menschen, sondern nur die, dass er ein denkendes Wesen ist, wie wir. Unser Gesprächführen ist aber grösstenteils über Vorstellungen, die nur durch organische Affektion entstanden sind, und so ist dann mit der Organisation in allen Denkenden notwendig ein Sein ausser uns gesetzt. Dies führt uns auf einen wichtigen Punkt, auf den Umfang der Aufgabe des Wissens in Beziehung auf den Gesamtumfang des Denkens. Es fragt sich nämlich: Erstreckt sich diese Aufgabe über alles Denken, oder ist das Gebiet der Traumvorstellungen das einzige, was wir auszuschliessen haben? (E, 488 f.)

Wenn wir das Gegebensein des Seins in der Wahrnehmung nachweisen wollen, verfallen wir dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterscheiden, und werden aus unserem Gebiet getrieben. Wir halten uns daher nur an das in der Voraussetzung des Gesprächführens Liegende, dass menschliches Sein ausser dem einzelnen gegeben ist in der Beziehung des Redens als organischer Affektion auf das Denken. Ist nun Gesprächführen auch über das Wahrnehmen, so liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein ausser uns. (E, 489 f.)

Wir finden, wenn man auf den Gehalt des einzelnen sieht, genaue Identität in den Produktionen der Denktätigkeit im Wachen und im Schlaf. Die ersteren beziehen wir auf ein Sein, die letzteren nicht. Wir schreiben zwar bei den letzteren auch äusseren Affektionen der Organe, mögen sie im Schlaf

stattfinden, oder aus dem wachen Zustande nachwirken. einen Einfluss auf die Entwicklung der Bilder und Vorstellungen zu, aber nicht so, dass sie auf dieselbe Weise entsprächen. Der Gegensatz selbst aber ist auch auf andern Seite nur relativ, denn es giebt auch ein partielles Schlafen, z. B. im Zustand strenger Abstraktion, wo man hernach, wenn sich Erinnerungen sammeln, ungewiss ist, ob sie einem Sein entsprechen oder nicht. Der strenge Skeptiker dreht daher die Sache um und nimmt den Traum zum Urtypus und sagt, auch im Wachen entständen die Bilder nur aus inneren Affektionen. Die Ähnlichkeit der schlafartigen, wachenden Momente und der Traumzustände besteht darin, dass kein Wissenwollen dabei zu Grunde liegt. Dasselbe gilt von unwillkürlichen Einfällen durch innere Affektion, welche nur etwas werden, wenn wir sie an das Wissenwollen anknüpfen. Das Positive sowohl des Traumes als der Einfälle, die nicht dem Wissen angeeignet werden, ist dann das Gebiet der Darstellung. Dem Geöffnetsein nach aussen entspricht aber ein Geöffnetsein nach innen. Wenn diesem das Wissenwollen zu Grunde liegt und nun mit diesem überall Beziehung auf Sein wesentlich zusammengehört, so sind alsdann wir selbst, wenn auch nur in einer einzelnen Funktion (wiewohl immer alle ungetrennt tätig sind), und nicht minder in der denkenden, als in einer andern, das Sein, worauf wir beziehen, und erst diese Beziehung konstituiert für das Denken das Selbstbewusstsein. Hier ist also das Sein nicht ausser dem Denken, sondern beide ursprünglich für einander und durch einander als in einander. Und wenn es ein solches ursprüngliches Einssein beider nicht gäbe, würden wir auch nie Rechenschaft darüber geben können, wie eins zum andern komme.

Kehren wir von hier zu dem skeptischen Standpunkt, der Träumen und Wachen gleichstellt, zurück, so müssen wir freilich sagen, Träumen sei der erste Zustand, zwischen den sich das Wachen erst allmählich einschiebe, und auch das Selbstbewusstsein gewinne erst in demselben Masse Konsistenz. Der Zusammenhang aber zwischen dem mit der Öffnung nach innen zusammenhängenden Beziehen auf das eigene Sein und dem mit der Öffnung nach aussen zusammen-

hängenden Setzen der Aussenwelt ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixierende Setzen anderen menschlichen Seins. Dieses ist Teil des Selbstbewusstseins, wie das Kind noch Teil der Mutter ist, aber Teil der Aussenwelt, weil der Mensch dem Menschen ein Ausser-ihm ist, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins gestellt, mit dem Bewusstsein der Reciprocität. Die Beziehung auf die natürliche Aussenwelt fängt immer zuerst an mit dem geschäftlichen Denken, und die ganze Entwicklung des Wissens ist Kampf des Wissenwollens gegen dieses Beziehen alles einzelnen Seins auf das Menschliche. (D, 452 f.)

Neben dem ursprünglichen Zirkel*), dass man über das Wissen wissen muss vor dem Wissen, steht auch der, dass man über die Dinge wissen muss vor den Dingen; die ursprüngliche Gewissheit der Dinge ist aber die ursprüngliche Gewissheit des Leibes. (G, 40)

Man könnte sagen, Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Inkommensurabilität beider. Allein im Selbstbewusstsein ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider. (§ 101) — Man könnte sagen, es sei petitio principii, ausser dem Wissen ein Sein zu setzen. Allein das Wissen selbst ist uns im Selbstbewusstsein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm Verschiedenes, und diese Annahme ist nur die Basis der Aufgabe, selbst das unterscheidende Merkmal des Wissens zu suchen. (§ 102) — Man könnte sagen, Beziehung des Denkens auf das Sein sei leer, beides könne nur absolut getrennt sein. Allein im Selbstbewusstsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, dass beide beziehungslos nebeneinander hingehen. (§ 103)

Das vorhin Gesagte bezog sich sowohl auf das in, als auf das ausser uns Gedachte. Nicht alles Sein ist in uns, wie das schon in der Hypothese der Mehrheit der denkenden Subjekte gegeben ist, und es entsteht nun die grosse Frage: Wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas ausser

*) *cf. S. 46.*

uns zu beziehen? Wir müssen auf das unmittelbare Selbstbewusstsein verweisen und können hier nur auf Folgendes aufmerksam machen. Wir selbst sind noch etwas anderes, als das blosse Denken, und alles was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst, kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein, so sind wir ein Sein neben dem Denken. So wie wir aber damit zugleich die Mehrheit der denkenden Subjekte setzen, setzen wir dasselbe Sein ebenso gut ausser uns als in uns. Nun werden wir keinen Grund haben, dies nur auf die Mehrheit der denkenden Subjekte zu beziehen, und wenn demnach alles Wissenwollen nur auf dieser Voraussetzung des Seins in uns und ausser uns beruht, so ist unser Selbstbewusstsein nur in dem relativen Getrenntsein des Denkens und des Seins, denn unser Bewusstsein ist erst das Beziehen des Denkens auf ein Gedachtes. Also ist die Scheidung des Seins vom Denken ebenso notwendige Voraussetzung des Denkens, als das Zusammenstimmen beider. Das Getrenntsein beider offenbart sich auch schon darin, dass wir wissen, es geht in uns noch anderes vor als das Denken. So sagen wir auch: Wir sind. Wir setzen also ein Sein in uns ohne Wissen. Zwar ist kein Moment ganz ohne Denken, aber dieses kann doch bloss Minimum sein, das dagegen hervortretende Maximum, und dies Minimum und Maximum unterscheiden wir doch. Und so sehen wir, wie natürlich es ist, alles Denken auf ein Sein zu beziehen, und wie notwendig, dasjenige Denken, wo die Beziehung realisiert ist, zu unterscheiden von dem, wo sie es nicht ist. Es giebt aber auch keine andere Differenz in der Dignität des Denkens, als eben diese, dass das Denken mit dem Sein stimmt oder nicht. Wenn man nun an der Realität dieser Beziehung zweifelt, so fragt sich: Woher dieser Zweifel? Angenommen, das Sein wäre eins und das Denken auch, so würde jeder die Beziehung klar sehen. Aber das Sein ist geteilt und das Denken auch, und in dieser Teilung beider eine Übereinstimmung zu finden, erscheint grundlos. Darauf bezieht sich auch wirklich aller Irrtum, und sofern diese Teilung besteht, ist alles Wissen immer nur Approximation. Aber wir wissen auch, dass das innerste Wesen von beiden jenseits der Teilung liegt, und sofern wir darauf sehen, können wir an der Möglichkeit des Zusammenstimmens und an der Zusammengehörigkeit nicht

zweifeln, sondern das ist nur möglich in der Teilung. Aber auch die Beziehung des geteilten Denkens auf das geteilte Sein hat eine notwendige Wurzel in unserm Selbstbewusstsein; die Zusammenstimmung hat ihre Gewissheit in der Einheit unseres Wesens. In der Operation des Denkens nämlich, wozu wir die Regeln suchen, gehen wir aus dieser Einheit heraus und haben nun eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die einer Mannigfaltigkeit des Seins entsprechen soll. Wie ist nun diese Beziehung der einen auf die andere in unserm Selbstbewusstsein angelegt? Unser leibliches Dasein ist auch ein zusammengesetztes und verknüpftes Ganze in unserm Selbstbewusstsein und steht mit dem ausser uns gesetzten Sein in Verbindung, das sich durch seine Einwirkungen auf uns offenbart, und nun beruht unser ganzes Selbstbewusstsein auf der Unterscheidung und Verknüpfung der verschiedenen Momente, die bestimmt sind durch die Art, wie Einzelnes ausser uns auf Einzelnes in uns einwirkt. Wir haben also auch ein bestimmtes Bewusstsein von dem Geteiltsein unseres Denkens in Beziehung auf die Geteiltheit des Seins, weil in jedem wirklichen Denken auch dasjenige in uns tätig ist, was unmittelbar mit dem ausser uns gesetzten Sein in beständiger Wechselwirkung steht, nämlich unsere Organisation, und eben darauf, dass es kein Denken giebt, worin nicht beide Enden zusammen wären, die intellektuelle und die organische Seite, beruht das Setzen einer Zusammenstimmung des Denkens mit dem Gedachten. Gäbe es ein Denken, worin eins isoliert wäre, ein Denken, womit die organische Funktion, d. h. unser Sein, sofern es mit dem ausser uns gesetzten Sein identisch ist, gar nichts zu schaffen hätte, dann hätten wir keinen Grund, die Zusammenstimmung anzunehmen. (B, 54 f.)

Das Korrespondieren des Denkens und Seins ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht, und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt. (§ 106)

6. Das Individuelle und das Universelle im Wissen.

Hier muss ein Einwurf berücksichtigt werden, der gemacht werden kann, dass nämlich, weil wir immer ausgegangen sind von dem Denken als Tatsache in einem einzelnen, unser ganzes

Verfahren den Charakter der Subjektivität an sich trage, da doch der einzelne nur die zufällige Erscheinung des Geistes sei; das Wissen aber müsse der Subjektivität ganz genommen und durchaus objektiv behandelt werden. Allein wir haben den einzelnen nicht behandelt in seiner Besonderheit und Individualität, sondern als Erscheinung der Intelligenz im allgemeinen.*) Soll das Wissen in seiner Objektivität und das als Tatsache in einem einzelnen etwas ganz Verschiedenes sein, so ist das eine rein willkürliche Voraussetzung, und wo hat sie ihren Ursprung? Doch nur in dem Kopfe eines einzelnen, der als Denkender sich zum allgemeinen Mass alles Denkens macht. Und so geschieht es, dass die Subjektivität am grössten ist in dem Verfahren derer, die sie am meisten tadeln. (E, 44).

Verhältnis des Wissens zum individuellen Denken. Indem nun jedes Denken als Wissen ein solches sein muss: auf der Identität der denkenden Subjekte ruhend, so müssen wir, ehe wir zur Aufsuchung der eigentümlichen Grundlagen desselben fortgehen können, erst sein Verhältnis zum individuellen Denken so genau als möglich ermitteln. Jeder einzelne als solcher ist nur in der Identität und Differenz zu den andern, und wie in der einzelnen Lebenseinheit beides in einander ist, so auch in jedem Akt als einem Moment dieses Lebens. Daher ist in jedem Denken Allgemeingültigkeit und Besonderheit, nur in verschiedenem Mass. Auch in den Geschmacksurteilen ist Allgemeingültiges, nämlich die Begriffe, über deren Anwendung man streitig ist, und auch in der objektivsten Anschauung, als lebendigem Moment, muss etwas Individuelles sein, so dass auch die gleichhaltige, als Glied in der Zeitreihe, in jedem eine andere ist. Also zunächst entspricht kein Akt der Idee des Wissens genau und ist also auch nur sofern ein Wissen, als wir, wenn auch nicht vollkommen, doch in jedem Fall so genau, als es erfordert wird, das Individuelle von dem Allgemeingültigen sondern und uns desselben als solchen bewusst werden können. Wo dies aber übersehen wird, da wird auch das Verhältnis des einzelnen Wissens zur Idee des Wissens ganz verfehlt. Indem wir nun beides als in einander voraussetzen, müssen wir zunächst nach dem Verhältnis der Beimischung fragen,

*) *cf. S. 89.*

welches wir aller Analogie nach nicht Ursache haben als gleich vorauszusetzen. Deshalb ist ein Maximum und Minimum zu suchen. Wenn nun jeder Akt ein anderer ist als Glied einer anderen Reihe, d. h. weil ceteris paribus anderes Vergangenes und Künftiges in ihm gesetzt ist, so wird das Minimum da sein, wo mehrere gleiche Abstammung haben und auf dieselbe Weise entwickelt werden. Denn die Gleichheit der Abstammung ist eine innere Identität des Daseins, und also ein innerer Grund des Verschwindens der Differenz. Die Probe giebt die Erfahrung, weil bei so Verwandten am meisten vorkommt, dass sie ihre Gedanken gegenseitig erraten. Um das Maximum zu finden, dient zur Richtschnur, dass, je mehr das Individuelle vorherrscht, um desto weniger man nicht nur sich ausgleichen kann, sondern man versteht sich auch um desto weniger. Also fragt man: Welche verstehen sich am wenigsten? so ist die natürliche Antwort: Die, welche verschiedene Sprachen reden. Und dies ist kein bloss äusserer Grund, weil jede Sprache nicht nur andere Töne, sondern auch andere Worteinheit und andere Denkformen hat. Mindestverwandte Sprachen also geben das Maximum der Differenz. Innerhab derselben Sprache also giebt es verschiedene konzentrische Sphären gemeinsamer Erfahrung und Prinzipien, und verschiedene Sprachen haben verschiedene Ausschnitte miteinander gemein. Das gänzliche Aussereinandersein kommt nicht vor, weil sich doch gleich mit dem Bedürfnis auch ein Mittel der Verständigung entwickelt. Und hieran liegt die Autorisation, die Idee des Wissens festzuhalten, wenngleich kein einzelner Denkakt derselben vollständig entspricht. Wie denn besonders auch das philosophische Denken anfangs zwar auch nicht über die Sprache hinaussah, hernach aber immer mehr sich die Aufgabe gestellt hat, die Beschränkung derselben zu vernichten. Wir setzen also das Allgemeingültige in dem Differenten immer voraus, und unser Ziel ist, es möglichst rein darzustellen. (C, 393 ff.)

Zu dem Satz: Das Denken soll dem Sein gleich sein, stellten wir als Prinzip für die Willenstätigkeiten das Korrelat: Das Sein soll dem Denken gleich sein, und jeder eine Willenstätigkeit aussprechende Zweckbegriff ist ein Gedanke. Gilt nun

von diesem dasselbe, dass er dem Sein gleich sein soll? Ohne Zweifel. nur ist das Sein hier nicht das Sein ausser uns, sondern das denkende, menschliche Sein, die Intelligenz. Solche Gedanken sind ganz von derselben Art als die anderen, und in ihrer Totalität genommen, eines wissenschaftlichen Zusammenhanges fähig, welcher das menschliche Sein, sofern von demselben Handlungen ausgehen, darstellt. Indes scheint das nicht von allen Willenstätigkeiten gesagt werden zu können; denn wir machen ja immer eine Scheidung zwischen solchen, die als notwendig, das menschliche Sein ausdrückend, gesetzt werden, und solchen, die als freie Äusserungen des Einzelwesens anzusehen sind. Die letzteren würden also nicht unter die Idee des Wissens fallen. Dasselbe haben wir nun auch auf die andere Seite anzuwenden. Nämlich, wie wir als Grundbedingung des Gesprächführens die Voraussetzung einer gemeinsamen Welt ausser uns fanden, so fragt sich: Fallen alle sich auf dieses Gemeinsame ausser uns beziehenden Gedanken auf gleiche Weise unter die Idee des Wissens, oder ist hier eine solche Teilung wie dort? Ist von vorzunehmenden Handlungen die Rede, so ist es allgemein zugestandene Tatsache, dass wir einiges so behandeln, dass wir ein gleiches Denken bei uns und andern hervorzubringen suchen, anderes aber anders. Da uns nun doch das menschliche Sein nicht anders, als in einer Gesamtheit einzelner gegeben ist, so müssten wir, wenn jeder nur ein Ausdruck des gemeinsamen, menschlichen Seins wäre, auch von allen in jeder Beziehung nur ein gemeinsames Denken fordern. Da wir das aber nicht tun, so setzen wir in jedem ein Doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdruck des gemeinsamen, menschlichen Seins ist, das andere, wonach er etwas Besonderes für sich ist. Jenes wollen wir die Persönlichkeit, dieses die Eigentümlichkeit nennen. Muss es demnach in jedem Gedanken geben, welche seine Besonderheit ausdrücken, so können diese nicht auf dieselbe Weise als die anderen unter die Idee des Wissens fallen, und sind von unserem Gebiete auszuschliessen. Und das muss von beiden Seiten des Denkens gelten, wenngleich am bestimmtesten von dem Gebiet, auf welchem die Gedanken der Ausdruck von Willenstätigkeiten sind. Steht nun das Individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wissens? Das müssen freilich

alle behaupten, die nicht ausgehen von dem Wissen als Tatsache in den einzelnen, sondern vom Wissen schlechthin, weil sie das Einzelwesen als solches für schlechthin zufällig, und alles was von da ausgeht, für unwissbar halten. Aber was sie so von der Idee des Wissens ausschliessen, müssen sie nachher durch eine Hinterthür doch wieder hereinlassen, und so sollten sie mit uns nur behaupten, dass sich das Individuelle nicht gar nicht. sondern nur auf andere Weise auf die Idee des Wissens beziehe, als das Universelle. Wie sollte auch jede Beziehung fehlen? Denn eben wenn wir sagen, jene Gedanken drücken das besondere Sein des einzelnen aus, so liegt doch in diesem Urteil ein Gedanke, der einem Sein entsprechen soll, nämlich dem Sein des einzelnen, und es entsteht uns die Aufgabe, die Individualität des einzelnen aus der Gesamtheit seiner Erscheinung zu ermitteln, und das heisst doch, ihn, sofern er ein besonderer ist, unter die Idee des Wissens zu subsumieren, wie wir dabei auch ein übereinstimmendes Denken aller fordern. So charakterisieren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigentümlichkeit, und niemand kann das nicht für einen Gegenstand des Wissens halten, ohne die ganze Geschichte aufzuheben. Also ist das individuelle Denken auch Gegenstand des Wissens, nur freilich nicht des Wissens um den Inhalt des Denkens, sondern um die produktive Tätigkeit des einzelnen. Aber beides, das Individuelle und das in allen Identische, ist auch niemals streng voneinander gesondert, wie denn selbst in der Mathematik gerade das, was am meisten die Wissenschaft fördert, nämlich die Erfindung und Aufstellung neuer Verfahrungsweisen, am meisten dem Einfluss des Individuellen ausgesetzt ist, also eben das in ihr, was der Sprache bedarf, denn das Übrige bedarf nur der Zeichen. Wollte aber jemand behaupten, er habe ein Wissen schlechthin, was nicht eine Tatsache in ihm sei, sondern der reine Ausdruck der Identität aller Denkenden, so könnte man ihn leicht widerlegen durch die Frage, ob er auch glaube, dass dieses Wissen in allen Sprachen dasselbe sei. Freilich würde er antworten: Wenn auch jetzt noch nicht, nach Ausgleichung aller Sprachen wird doch von allen ebenso gedacht werden, als jetzt von mir. Aber um dazu beizutragen und dessen gewiss zu werden, dass ihn alle verstehen, wäre er doch genötigt, seinen Gedanken-

komplex näher zu erklären und dazu das Gebiet der gemeinen Sprache zu Hilfe zu nehmen. Damit würde er aber selbst eingestehen, dass es in einer und derselben Sprache verschiedene Arten giebt, die Sprachelemente zu gebrauchen, dass also auch seine Art eine Tatsache in ihm ist und folglich auch etwas von seiner Besonderheit an sich tragen muss.

Ist nun aber beides, das individuelle Denken und das gemeinsame, nicht völlig getrennt, so ist es doch auch wohl zu unterscheiden. Stellen wir uns nun vor, aber das ist freilich nur eine Fiktion, einen Menschen, der ohne allen Zusammenhang mit schon entwickeltem Denken dächte, so würde für diesen der Unterschied des Individuellen und Universellen nicht vorhanden sein, und sein erster Denkakt könnte ebensowohl ein werdendes Wissen als eine freie Kombination sein. Wer z. B. so zuerst den organischen Eindruck des gestirnten Himmels bekäme, könnte daraus die geschichtlich auch wirklich zum Vorschein gekommenen Vorstellungen bilden, also entweder, dass das blaue eine dichte Masse wäre und die Lichtpunkte nur deren Öffnungen, oder die entgegengesetzte unsrige. Wollte aber jetzt jemand die erste Vorstellung aufstellen, so würde jeder das als den Anfang einer Dichtung über den Himmel, d. h. als eine freie Kombination ansehen. In dem, welcher isoliert für sich denkt, kommt aber dieser Unterschied nicht zum Bewusstsein. Man sagt zwar gewöhnlich, das mit den gemeinsamen Vorstellungen übereinstimmende Denken sei hervorgebracht durch eine innere Nötigung des Denkens; aber diese liegt eben nur in der Richtung auf die Gemeinsamkeit des Denkens, kann also im ersten Anfang nicht vorhanden sein, vielmehr erscheint in beiden Arten des Denkens derselbe Grad von Freiheit, weil in beiden das intellektuelle Moment gleich tätig ist. Daraus folgt also, dass der Unterschied des gemeinsamen und eigentümlichen Denkens in der Beziehung des Denkens des einzelnen auf das Denken anderer liegt. Das Denken, sofern es an das gemeinsame Denken anknüpft, liegt in der Richtung auf das Wissenwollen; sofern es dagegen nicht an gemeinsames anknüpft und also individuell ist, ist es eine freie Kombination. So ist z. B. alle Dichtung eine freie Kombination, und wenn auch der Dichter seinen Stoff aus der Geschichte nimmt, welche ein gemeinsames Denken ist, so

bleibt sie doch ein Losreissen vom gemeinsamen Denken, und wenn er auch seine Charaktere der Geschichte treu schildert und sie in geschichtlichen Umgebungen auftreten lässt, so ist das nur eine grössere Menge von Einzelheiten, die er aus dem gemeinsamen Denken benutzt; aber immer reisst er sie aus diesem heraus, und eben dadurch unterscheidet er sich vom Historiker, dessen Mass das Anknüpfen an das gemeinsame Denken ist. Dazu ein Korrelat von der entgegengesetzten Seite aus. Nämlich wenn jemand ein ganz neues System des Wissens aufstellt, so ist das, je mehr es neu ist, desto mehr losgerissen vom gemeinsamen Denken, also individuell, und scheint insofern eine freie Kombination zu sein. Da sehen wir es so, wie bei der vorigen Fiktion, nämlich im Anfang ist beides nicht zu unterscheiden, sondern erst in der Fortschreitung. Betrachten wir nun aber diesen weiteren Verfolg des Denkens, so zeigt sich auch bald der Unterschied; denn es wird gewöhnlich lebhaft angefochten, und eben darin liegt die Voraussetzung, es wolle in das gemeinsame gehören, so wie die Verteidiger es auf alle Weise an das vorhandene gemeinsame Denken anzuknüpfen und in dasselbe rückwärts eingreifen zu lassen suchen, indem sie für jedes frühere philosophische System in dem neuen einen Ort aufzuweisen sich bemühen. Solches streitige Denken kann nun einen zweifachen Ausgang haben, es kann als das dem Sein entsprechende anerkannt und das bisherige danach umgebildet werden oder nicht. Im letzteren Falle hat es nur den Wert einer freien Kombination. So ist z. B. das Fichte'sche Naturrecht gewiss eines der vollendetsten Kunstwerke, wenngleich es wohl niemand jetzt für eine richtige Auffassung der sozialen Verhältnisse der Menschen halten wird. Der erste Anfang kann also nicht entscheiden, ob etwas dem einen oder dem andern Denken angehört, worin eben liegt, dass beides niemals ganz getrennt erscheint und immer nur bald das eine, bald das andere überwiegt, aber dass auch beides daran zu unterscheiden ist, dass das eine ein Losreissen ist vom gemeinsamen Denken, das andere ein Anknüpfen daran. Mit dem ersten haben wir es hier nicht zu tun, sondern nur mit dem zweiten. (E, 70 ff.)

Das Individuelle und Universelle sind aber keineswegs ganz auseinander. Unmittelbar postulieren wir keine Gleichheit der Handlungsweise und des Geschmacks; aber wenn unser

Denken derselben vollkommen sein soll, so müssen wir doch auch sagen, dass alle sich dasselbe ebenso denken als wir, und so ist auch dieses Denken ein Wissenwollen. Wenn das Universelle auch vollkommen in allen dasselbe ist, so ist es doch in jedem anders geworden und wird als seine Tat (wovon wir doch immer ausgegangen sind) nur verstanden mit seinem Gewordensein zugleich. Also ist auch das Wissen nur vollendet in dem gleichmässigen Erkennen alles Individuellen. Der Unterschied bleibt dessen ungeachtet stehen, und wir sagen: Alles Denken, sofern es in der Gesamtheit des Wissens ist, hat seine Begründung in der Gleichheit und Selbigkeit der Denkenden; alles Denken ausserhalb dieser in der Verschiedenheit der Denkenden. Die Aufgabe bleibt also, die Verschiedenheit auf die Selbigkeit zurückzuführen. (D, 451)

Das Wissen ist also, von dieser Seite angesehen, dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet ist. (§ 93) — Die Vollendung des Wissens wäre eigentlich erreicht, wenn jedes Wissen von jedem nicht nur als Resultat, sondern auch als Grund gleichmässig durchschaut wäre, und wenn jeder sein und aller anderen Individuelles auch vollkommen durchschaute. (§ 91)

Wir erkennen also im Denken noch ein anderes Element, wodurch das Gebiet des Wissens beschränkt wird, kraft dessen nämlich im Denken jeder ein anderer ist als der andere. Dies ist das Individuelle. Sofern etwas hiervon überall ist, wird kein Akt vollkommen, sondern nur nach Ausscheidung dieses Elementes, der Idee des Wissens entsprechen. Und dies kann nur indirekt aufgelöst werden, wenn die Totalität des Individuellen als solche, d. h. mit ihren Gründen, erkannt ist, und hiermit haben wir eine völlige Unendlichkeit der Aufgabe. (C, 385 f.)

Nachträglich noch aus dem Vorigen die Folgerung, dass weder Philosophie noch die realen Wissenschaften sich zum vollendeten Wissen anders gestalten können, als zugleich mit einer gleichmässigen Auffassung ihrer Geschichte, und dass jedes aus einem einzelnen Denker entstehende System auch als eine individuelle Gestaltung anzusehen sei. (D, 452)

Es kommt nun darauf an, das Denken als eigentümliches zu unterscheiden von dem gemeinsamen Denken. (E, 490)
Dass wir es tun, ist eine allgemein bekannte Tatsache und kommt jedem täglich vor. Wir müssen auf die Bestandteile des Denkens zurückgehen, um zu sehen, welche dem eigentümlichen und welche dem gemeinsamen zukommen. (E, 490)

7. *Die beiden Faktoren des Wissens: die organische und die intellektuelle Funktion.*

Wenn nun das Wissen ein Denken ist, das dem Sein entspricht, das Sein aber ausser dem Denken ist, so fragt sich: Wie kommt das Denken zum Gedachten*), und wie bleibt beides auseinander? Die Antwort ist die: Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach aussen, Organisation, kommt das Denken zum Gegenstand oder zu seinem Stoff; durch eine ungeachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Tätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt.

Vom Erfahrungsdenken giebt jeder zu, dass wir den Stoff dazu durch die Organisation empfangen. Aber selbst wenn wir das der Organisation relativ Entgegengesetzte denken, also die Form des Denkens, so können wir dies nur in der Wahrnehmung des wirklichen Denkens, und zu dieser brauchen wir die innere Organisation, nämlich das innere Ohr und die Erinnerung.

Ebenso nun ist es umgekehrt. Die intellektuelle Seite finden wir zuerst in dem Denken, welches Elemente der Erfahrung konstituiert, wo also Gegenstände gleichgesetzt und unterschieden werden müssen, welches im Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen geschieht. Darin sind beide vereinigt. Je mehr das Besondere mit im Allgemeinen gedacht wird, um desto mehr Organisches in jenem; je mehr das Allgemeine mit im Besonderen, um desto mehr Intellektuelles in diesem. Steigen wir zum Höchsten, zum Begriff des Dinges auf, und denken darin auch den Gegensatz von Leben und Tod nicht mit, so ist das Organische

---

*) *Randb.* Ebenso nach innen zur innern Wahrnehmung und zum Selbstbewusstsein.

fast verschwunden; es bleibt nur, dass im Begriff mitgesetzt ist die Fähigkeit, organisch zu affizieren, und darum ist auch dieser Begriff noch ein wahres Denken. Wollen wir dies organische Element auch heraus denken, so behalten wir keinen wahren Gedanken mehr, sondern nur die leere Form der Indifferenz des Seins und Nichtseins. Fangen wir aber den Prozess beim Intellektuellen an, so werden wir sagen müssen, es ist ein blosses Denkenwollen, bis die organische Funktion hineintritt. Denn mit der organischen Affektion entsteht dann von jener aus der Begriff dessen, was organisch affiziert, d. h. des Dinges. Ebenso stehen auch beide Formeln, dass das Isolieren einer Seite noch kein Denken ist, und dass es kein Denken mehr ist auf der andern Seite, sich gleich. Fangen wir mit der organischen Funktion an, so ist die mit dem Öffnen der Sinne gegebene chaotische Mannigfaltigkeit der Impressionen noch kein Denken, bis ein Gegenstand fixiert wird und in der bestimmten Einheit die intellektuelle Funktion sich verkündigt. Sind wir dagegen von oben herabgestiegen zur Einheit der zugleich wahrnehmbaren einzelnen Dinge und nehmen nun auch diese heraus, so ist das übrigbleibende Chaos von Impressionen kein Denken mehr. Alles wirkliche bestimmte Denken ist also in das Zusammentreffen der Tätigkeit beider Pole eingeschlossen. (C, 387 f.)

Es fragt sich, ob alles Wissen werdenwollende Denken mit einem von beiden Geöffnetsein zusammenhängt. Dagegen scheint zu sprechen die Unterscheidung des Wahrnehmens, welches als Inneres und Äusseres jenes beides zu umfassen scheint, und reinen Denkens, welches den Zusammenhang mit Organismus auszuschliessen scheint, und wovon jenes zuletzt das reale, dieses das transcendentale Wissen wird. Angenommen, so können wir ein drittes dazu fingieren, welches allein organisch wäre. Dazu haben wir schon das Analogon in den während vollständiger Abstraktion entstehenden und aufbewahrten organischen Eindrücken. Also überall wo die organische Tätigkeit sich entwickelt, beginnt das Differential derselben, ehe die Vernunfttätigkeit eintritt. Wir werden aber zugeben müssen, dass dieses solange noch kein wirkliches Denken ist, sondern nur Denkstoff. Daher ist zu

vermuten, dass es mit jenem ebenso steht. Wenn die Vernunfttätigkeit zur organischen als Minimum tritt, sich dann zum Gleichgewicht steigert, zuletzt die organische zurückdrängt, so ist sie nach dem gänzlichen Verschwinden derselben nicht mehr ein wirkliches Denken, sondern nur Denkform. Wenn die Vernunfttätigkeit anfängt, so ist dieses nicht eher ein wirkliches Denken, als wenn die organische eintritt. Das wirkliche Denken wäre sonach eingeschlossen innerhalb des Schoneingetretenseins beider und Nochnichtverschwundenseins einer von beiden. Jener Gegensatz müsste also befasst werden unter die Duplicität des entgegengesetzten Primates.

Das Hauptzeugnis für uns ist schon dieses, dass kein wirkliches Denken ohne Sprache ist, welche zwar an und für sich keine aufnehmende organische Tätigkeit voraussetzt, aber doch alles für unser Gebiet in Anspruch nimmt, was in der Sprache mit Ausdrücken für solches irgend zusammenhängt. Wollte man nun ein wirkliches Denken ausserhalb der Sprache annehmen, so müsste dies auf die gleiche Weise vorgestellt werden können auch vor aller organischen Entwicklung, und dies ist, was wir durch den Ausdruck angeboren bezeichnen. Nun ist aber kein Gedanke aufzuweisen, der nicht modificiert würde durch die organische Entwicklung. Also muss auch jeder schon ursprünglich etwas mit dieser Zusammenhängendes in sich haben. Als Beispiel habe ich durchgeführt, von den organischen Eindrücken, die von Sonne und Mond ausgehen, anhebend, die, ehe intellektuelle Funktion, d. h. Wissenwollen hinzutritt, nur Material sind, welches ebenso gut innere Wahrnehmung werden kann, als äussere. Dann werden sie Vorstellung, und wir setzen nun alles bis auf die höchste Vervollkommnung des bewaffneten Auges, und alles, was sonst Beobachtung liefert, als die stetige Steigerung der organischen Tätigkeit zum Maximum. Denn denken wir uns diese sich abwendend, so wird sich in der Vorstellung alles mehr hervorheben, was Formel ist, und das Organische wird verbleichen. Wir wollen uns denken, auch die Differenz beider verschwinde in diesem Erbleichen, so bleibt die allgemeine Vorstellung des Weltkörpers zurück, aber als Bild, und wenn alles Bild verschwindet, kann sie auch nicht mehr

gedacht werden. Nehmen wir nun, dass alles, was aus den organischen Eindrücken geworden ist, seit dem Hinzutreten der intellektuellen Funktion und durch dieselbe geworden ist, so müssen wir freilich sagen, die Vorstellungen würden nicht so geworden sein, wie sie sind, wenn die Funktion anders wäre. Denken wir sie uns also als das Denkenwollen, aber was vor jener kein wirkliches Denken werden kann, so werden wir sagen müssen, das der organischen Tätigkeit Vorangesetzte in der intellektuellen Funktion sei eine innere Bestimmtheit zu einer solchen Gestaltung des Denkens, also Typus, Charakter der sich ausprägen will. (D, 453 ff.)

Im Zustand des Streites ist alles vermittelt durch die Sprache; aber auch im einsamen Streit wird das Denken inneres Sprechen um des Festhaltens willen, und wir unterscheiden die rein intellektuelle Tätigkeitsseite von der organischen, trotzdem es kein Denken giebt ohne Sprechen. Das Sprechen ist das Dasein des Denkens; die rein intellektuelle Seite ist die reine Tätigkeit. In dieser Beziehung ist aber das Organische nur das Letzte. Denken wir aber streitiges Denken über organische Affektionen, so ist das Denkenwollen bestimmt durch die erfolgte organische Affektion. Es kommt darauf an, ob dasselbe auch bei jedem wirklichen Denken stattfindet, dass diese beiden Funktionen dabei tätig sind. (E, 492)

Wir haben nun schon gesehen, dass im streitigen Denken eine Mannigfaltigkeit des Denkens sowohl in uns, indem wir verschiedene Denkreihen haben, als im Gespräch mit anderen vorausgesetzt wird. Dies andere Denken, welches auch zugleich als ein Sein gegeben ist, ist durch die leibliche Vermittlung mitteilbar und kommt uns eben dadurch erst zum Bewusstsein. Das ist unser Geöffnetsein nach aussen. Insofern wir aber unser eigenes Denken festhalten und dieses zum Gegenstande unseres Denkens machen, sodass unser Denken selbst uns als ein Sein gegeben ist, welchem dies Denken über unser Denken entsprechen soll, um ein Wissen über unser Denken zu werden, so unterscheiden wir auch hier die blosse Tätigkeit des Denkens von dem Komplex des Denkens, welches unser Sein ausmacht. Dem Denken ist also hier das Denken als ein Sein gegeben,

aber als ein inneres, und diese Richtung ist das Geöffnetsein nach innen. Das Geöffnetsein nach aussen hat es aber nicht bloss zu tun mit allem denkenden Sein, sondern, im Zusammenhang mit der äusseren Erscheinung des denkenden Seins, auch mit dem nichtdenkenden Sein, welches zusammen wir die gemeinsame Welt nannten.*) Dies zusammengenommen ist der Gegenstand für das Geöffnetsein nach aussen, so wie unser eigenes denkendes Sein der Gegenstand für das Geöffnetsein nach innen. Ist nun ein Streiten nicht möglich, wenn nicht der Akt des Denkens selbst von dem Resultate desselben unterschieden wird, so bedarf es eines Mittels, das Gedachte festzuhalten, und das geschieht durch die Sprache. Natürlich braucht das Sprechen kein äusserliches zu sein, vielmehr wird es erst ein solches, wenn der Impuls zum Denkenwollen für andere hinzutritt. Aber dennoch kann man das Denken und das innere Sprechen nicht als ganz gleich ansehen; denn jedem Denken liegt doch ein innerer Impuls zu Grunde, von welchem das Denken ausgeht, und dies ist eben das Denken rein für sich in seiner absoluten Innerlichkeit. Sowie sich aber dies näher bestimmt und ein Denken von etwas wird, so tritt das innere Sprechen hinzu, und dasselbe wird ein äusseres, wenn das Denken ein Denken für andere sein will. Das sind also zwei verschiedene Punkte einer und derselben Reihe. Wir nennen nun das Geöffnetsein nach aussen, als Tätigkeit betrachtet, die organische, das Geöffnetsein nach innen, als Tätigkeit betrachtet, die intellektuelle Seite des Denkens und stellen uns die Aufgabe, zu zeigen, wie beide zu jedem Denkakte stehen. Ist ein Denkakt ein bestimmter geworden durch eine Einwirkung von aussen, so ist schon im ersten Moment des impetus beides vereinigt. Nämlich die Aufforderung zum Denken kommt von aussen und beruht auf einer organischen Funktion, aber das Festhalten desselben beruht auf dem Denkenwollen, und hat also seinen Grund in dem Geöffnetsein nach innen. Aber nicht jedes Denken beruht auf einer organischen Affektion, und es fragt sich daher, ob bei jedem Denken beide Funktionen wirksam sind. (E, 491)

Dass in jedem wirklichen Denken beide Funktionen sind. Erstlich von der intellektuellen ausgehend. Das

*) *cf. S. 94.*

> Denkenwollen wird ein bestimmtes innerlich oder äusserlich Gesprochenes nur, indem es ethischen oder physikalischen Inhalt bekommt. (E, 492)

In der Grundvoraussetzung des streitigen Denkens liegt die Annahme eines allen gemeinsamen Seins ausser uns, was durch leibliche Vermittlung auf uns wirkt. Wollen wir nun ganz im Allgemeinen sehen, wie in jedem wirklichen Denken eine Beziehung auf ein ausser uns gegebenes Sein liege, so müssen wir uns die Gesamtheit des Wissen werden wollenden Denkens vorstellen, und das kann nicht geschehen ohne eine gewisse Organisierung desselben. Fragen wir die Geschichte der Philosophie, so finden wir fast überall die Teilung in Physik und Ethik. In der ersteren ist unbezweifelt der Gegenstand des Denkens das ausser uns gegebene Sein als gemeinsame Welt; in dem andern Zweige haben wir es zu tun mit den Relationen der einzelnen untereinander, und wenn auch Beziehungen auf die gemeinsame Welt vorkommen, so doch nur in untergeordneter Weise. Aber auch hier liegen organische Affektionen zu Grunde, denn ohne dies würde die Annahme der menschlichen Gattung in einer Mehrheit von Einzelwesen nur problematisch sein. Und wenn wir uns denken, es käme hier nur darauf an, die menschlichen Handlungen zu bestimmen, so sind diese doch immer nur in den einzelnen als solchen gegeben. Und wenn wir uns auch eine Unentschiedenheit denken in Beziehung auf die Bestimmung einer Handlung, die also noch garnicht da ist, so entsteht die Entscheidung nur durch die Beziehung auf einen äusseren Gegenstand, und anders kann sie im Denken gar nicht vorkommen. Das Vorbilden einer Handlung ist also gleichsam nur das Anticipieren der Wahrnehmung des Gegenstandes, worauf sie sich bezieht. Handelt es sich aber bloss um einen Akt des einzelnen ohne Beziehung auf einen äusseren Gegenstand, so wird der einzelne als eine persona duplex vorgestellt, nämlich erstens als der, von welchem die Handlung ausgeht, zweitens als der, welchen sie betrifft, und darin liegt dann zugleich eine Vielheit und eine Einheit. Nämlich als Handelnder ist er eine Einheit, als der, den die Handlung betrifft, eine Vielheit; denn sobald ein Zustand streitigen Denkens ist, so wird die Handlung vorgestellt als eine, welche geschehen kann oder nicht. Geschieht sie, so

entsteht etwas in demjenigen, welchen die Handlung betrifft. Geschieht sie nicht, so entsteht nichts. Er wird also als eine Vielheit dargestellt, indem er dargestellt wird als einer, der bleiben kann wie er ist, oder auch anders werden kann. Die Einheit repräsentiert nun das Intellektuelle, die Vielheit den Organismus. Denn dass die Handlung als so oder so ausführbar gedacht wird, ist nur möglich durch den Organismus. So haben wir also von beiden Arten des Denkens dasselbe gefunden, nämlich dass der innere Impuls zum Denken nur dann ein bestimmtes Denken von etwas wird, wenn organische Affektionen hinzutreten. (E, 492 f.)

Fällt nun alles Denken in diese Duplizität des Ethischen und Physischen? Geschichtlich finden wir noch ein drittes Gebiet, das Logische, d. h. das Denken, dessen Gegenstand das Denken selbst ist. Darunter gehört beides, sowohl das Denken des Denkens in seiner Fortschreitung, als in seinem absoluten Anfang, also allem wirklichen Denken auf jedem Punkte der Fortschreitung gleichmässig zu Grunde liegend. Jenes erste nun kann uns nur als wirkliches bestimmtes Denken gegeben sein, und ein solches wird nur festgehalten durch die Sprache, d. h. durch organische Tätigkeit, das zweite aber, das die Prinzipien für alles Denken aufstellt, scheint nichts gemein zu haben mit der organischen Funktion. Aber es scheint nur so. Denn soll uns die Richtung zum Denken Gegenstand des Denkens werden, so muss sie zugleich als ein wirkliches Denken gegeben sein. Dann liegt aber immer darin die Beziehung der reinen inneren Agilität, die wir Geist oder Intelligenz nennen, auf einen Komplex, den wir Organismus nennen, zu Grunde, und anders entsteht kein wirkliches Denken. Also auch hier beide Elemente. (E, 493)

Die allgemeinen realen Begriffe, die substantiellen, enthalten organische Tätigkeit, denn in ihrer ursprünglichen Entstehung rufen sie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der darunter zu subsumierenden Gegenstände zurück.

Wir haben dies nicht mehr unmittelbar im Bewusstsein, weil wir diese Begriffe im gemeinen Gebrauch selten zu ihrem wahren Leben kommen lassen, sondern in unserer Kombination weiter gehen. Je mehr wir sie aber so nur als Zeichen brauchen, um desto weniger denken wir wirklich dabei. — Bei uns knüpfen sich die allgemeinen

Begriffe nicht ursprünglich und allein an die eigene Erfahrung, sondern auch an die Tradition fremder Erfahrung, welche auch schon nicht mehr zum vollen Leben kommt. — Von den ethischen allgemeinen Begriffen gilt dies vollkommen ebenso, wie von den physischen. (§ 110)

Die allgemeinen formalen*) Begriffe enthalten ebenso die organischen Elemente der einzelnen Tätigkeiten, welche darunter subsumiert sind, und in dem Mass, als wir sie nicht so beleben, ist auch nichts wirklich darunter gedacht, sondern sie werden nur als Zeichen gebraucht.

In dem Begriff Subjekt z. B. sind alle Tätigkeiten, welche einen Gegenstand fixieren, zusammengefasst, die offenbar eine organische Seite haben. — Weder hier noch oben soll gesetzt sein, dass die allgemeinen Begriffe durch die organische Tätigkeit entständen, da schon die einzelnen Vorstellungen nicht allein durch sie entstehen, sondern sie entstehen nur nicht ohne sie. — Wenn das Bisherige nicht immer in jedem einzelnen Bewusstsein nachzuweisen ist, so schadet das nicht, weil wir alles Bewusstsein als eins ansehen können. (§ 111)

Die allgemeinen Denkformen, deren Repräsentant der Satz a = a ist, haben auch eine organische Seite, sofern sie die die Form des Prozesses enthalten, oder eine Bedingung desselben aussprechen, und sofern sie keine organische Tätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht.

a = a ist entweder Identität des Gedachten und des Seins, also Form des Wissens, oder Identität des Subjekts, also Bedingung des Wissens. Ohne organische Tätigkeit ist es nichts, als die blosse Wiederholbarkeit des Gedankens, also leer. (§ 112)

Der höchste reale Begriff des Dinges, ens, enthält auch organische Elemente; denn es ist dasjenige, was die Organisation affizieren kann, und zwar als ein Subsistierendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken.

Wenn man sich auch das Seiende einer anderen Weltordnung darunter subsumiert denkt, so setzt man in dieser ebenfalls ein Verhältnis einer vernünftigen Organisation zu einem Umgebenden. — Wenn auch im Begriff des Dinges die organischen Tätigkeiten nur mittelbar

---

*) Formale Begriffe sind solche, welche nur die Stelle bezeichnen, wo etwas im Akte des Denkens steht. (B, 58)

sind, insofern die allgemeinen Begriffe lebendig darin gedacht werden so sind sie doch darin, wie in dem Satz a = a. — Setzt man diesen Begriff ohne alle organische Tätigkeit, so wird er ebenso nur leere Form, wie a = a. (§ 113)

Am weitesten entfernt von der organischen Funktion des Denkens ist der Begriff des Dinges, der der schlechthin allgemeinste ist. Aber das Ding ist nur das für uns, was als ein Substrat gesetzt wird in unserem Verkehr mit dem ausser uns Gesetzten; wir schreiben ihm eine Beharrlichkeit zu in Beziehung auf die Affizierbarkeit und Beweglichkeit unseres eigenen Seins. Es liegt also das Schema zu Grunde, dass in diesem Spiel zwischen unserem Sein und dem ausser uns Gesetzten, wovon die Erregungen unserer Sinne das Resultat sind, das ausser uns Gesetzte als ein Geteiltes und in der Geteiltheit Beharrliches gesetzt wird. Das ist aber gar nicht zu denken, ohne die Erregung der Organe dabei gegenwärtig zu haben, also auch zu reproduzieren. (B, 60)

Gehen wir nun von der entgegengesetzten Seite aus, von der organischen Funktion. Im Traum setzen wir keine Richtung auf das Wissen, aber zugleich ist auch das Geöffnetsein nach aussen Null. Beim Erwachen ist das Wiederherstellen der organischen Tätigkeiten das erste. Denken wir uns nun den Moment, wo die Richtung auf das Wissenwollen noch nicht erwacht ist, so wären also bloss organische Affektionen ohne das Intellektuelle, somit aber auch kein wirkliches Denken, denn die Affektionen gehen noch ganz verworren durcheinander. Tritt aber die Aufgabe ein, in diesem Chaotischen zu unterscheiden, so ist auch die intellektuelle Tätigkeit da. Alles Denken also von den organischen Affektionen aus setzt die Einheit mit der intellektuellen Funktion voraus, und alles Denken von dieser aus muss den Organismus, als das zum wirklichen Denken Vermittelnde, in sich tragen. (E, 494)

Das Denkbare, aus der Identität mit der Gesetzmässigkeit des Denkens herausgehend, ist Schein. Das Denken, aus der Identität mit der Gesetzmässigkeit des Seins herausgehend, ist Wahn. Aus der Negation von beiden konstruiert sich auf indirekte Weise die Wahrheit. (G, 76)

8. Die Voraussetzungen des Wissens:

a) Die Identität der Organisation und die Identität der Vernunft in allen Denkenden.
b) Das Füreinandersein beider Seiten.
c) Die Möglichkeit ihrer Substitution in allen Denkenden.
d) Die Relativität des Wissens.

Wie müssen sich beide Seiten auf einander beziehen, wenn der Zustand streitiger Vorstellungen soll aufgehoben werden können? Es darf also alsdann nicht das eintreten, dass gleiche Impressionen anders fixiert werden von einigen, d. h. der ganze intellektuelle Prozess (den wir hier durch Fiktion isolieren müssen) muss derselbe sein in allen, damit die letzten Punkte desselben gleichmässig eingreifen können in die organischen Funktionen. Ebenso auch umgekehrt darf nicht eintreten, dass vom blossen Sein aus in dem einen andere Gegensätze fixirt werden als in dem andern. Wenn nun aber die höchsten Gegensätze diejenigen sind, durch welche die allgemeinsten Begriffe gesondert werden, so müssen sie auch die organischen Affektionen am stärksten durchdringen, d. h. wenn der ganze organische Prozess (fiktionsweise) allein vollendet wäre müsste er in allen derselbe sein für das Hineintreten des bestimmten Gegensatzes. Zusammengenommen also: Innere Form der intellektuellen Seite und äusserer Stoff der sensuellen Seite müssen in allen Denkenden dieselbigen sein. Nehmen wir aber gleich das Postulat des Überzeugungsgefühls dazu, ohne welches gleichfalls keine Auflösung streitiger Vorstellungen möglich ist, so folgt dann auch zweitens, dass jene innere Form und dieser äussere Stoff auch wirklich für einander sind, d. h. jedes auf seine Weise dasselbige, was das andere auf die seinige ist. Das heisst streng genommen nur, dass in uns jedes von beiden nur zur vollkommensten Klarheit kommt durch die vollkommenste Klarheit des andern. Oder: In unsern Impressionen ist noch immer Chaotisches, wenn nicht der ganze intellektuelle Prozess ihnen eingebildet ist. Und ebenso: In unserem intellektuellen Prozess ist noch immer mehr oder weniger Indifferenz von Gegensatz und Nichtgegensatz, wenn nicht die Totalität der organischen Impressionen ihm eingebildet ist. Das heisst: Wir

haben nicht eher Ursache, eine völlige Durchdringung, also ein Wissen, anzunehmen, als in der Totalität, d. h. wenn der allgemeine Zusammenhang von allem gegeben ist. (C, 390)

Setzen wir nun beide Elemente als different einander entgegen, und giebt es eine Menge organischer Elemente und ebenso eine Menge von Kombinationen, so kann nicht immer ein Element der einen Art auch nur einem Elemente der andern Art entsprechen, denn dann wären beide rein identisch; sondern jede Tätigkeit der einen Funktion muss sich das ganze Gebiet der anderen aneignen können. (A, 315 f.)

Der Irrtum ist dadurch möglich, dass es kein notwendiges Band in uns giebt zwischen den beiderlei Elementen. Im Augenblick der Vereinigung ist keine Garantie für das Zusammengehören beider. Diese bildet sich erst aus dem ganzen System des Wissens, und so kann man sagen, das Wissen entstehe aus dem Irrtum. (A, 339).

Sonach haben wir folgendes Resultat über das, was allem Denken im Bestreben nach Auflösung streitiger Vorstellungen zu Grunde liegt:

1. Sofern dabei ein in mehreren gleichmässiges Denken entstehen muss — die Identität beider Seiten für sich in allen.

2. Sofern diesem Überzeugung beigegeben sein muss — das Füreinander beider Seiten, so dass, der Prozess mag anfangen bei welcher er will, in der völligen Durchdringung beider auch der Prozess aufhört. Denn Überzeugung und Aufhören des Reizes zum Denken über den Gegenstand ist ein und dasselbe.

3. Sofern die Aufgabe nur gelöst ist, wenn zugleich der Zusammenhang alles Wissens gegeben ist — die aus dem obigen folgende Stellvertretung eines denkenden Subjektes durch ein anderes, nämlich dass die in A angelegten Denkformen nicht nur für A sind, sondern auch für B und also auch angewendet werden können auf die organischen Impressionen von B, und dass die organischen Impressionen von A auch sind für die Denkformen von B, und also jeder in den Gedankenbildungsprozess des andern eintreten kann. Denn ohne dies liesse sich kein gemeingeltender Zusammenhang zustande bringen. (C, 391)

Mit der Idee des Wissens ist gesetzt eine Gemeinsamkeit der Erfahrung und eine Gemeiusamkeit der Prinzipien unter allen mittelst der Identität der Vernunft und der Organisation in allen. (§ 122)

Vergleichen wir nun die dargelegten Bestimmungen des Wissens, so werden wir folgende Parallele finden. Wir sagten früher, das Wissen sei dasjenige Denken, welches auf der Identität der denkenden Subjekte beruhe; nun haben wir gefunden, es sei dasjenige Denken, welches nicht in der Differenz, sondern in der Identität der beiden Funktionen gegründet ist, so dass, wo wir Irrtum setzen oder blosse Subjektivität, das Nichtzusammenstimmen beider gesetzt wird. Beide Merkmale aber, wiewohl im Denken getrennt, sind wesentlich ein und dasselbe; sie lösen sich vollkommen in einander auf und werden uns dadurch erst klar. Wo wir eine Mehrheit von denkenden Subjekten setzen, da werden wir es natürlich finden, dass nur das Denken als identisch angesehen werden kann, was auf der Gleichmässigkeit der Produktion beruht. Setzen wir nun aber ein Sichdurchdringen beider Funktionen, und denken wir uns, dass sie in einander aufgehen können und auch nicht, so wird natürlich nur dasjenige Denken in allen dasselbe sein, in welchem beide in einander aufgehen. Beide Merkmale erläutern sich also, indem sie notwendig mit einander verknüpft sind, und ihre Notwendigkeit beruht eben auf dem, was bei allem Wissen vorausgesetzt wird, auf der Einheit des denkenden Wesens in allen und auf der Duplizität der Funktionen im denkenden Wesen. (B, 56)

Das Denken eines Menschen ist oft unvollkommen, findet aber in dem des andern sein Komplement. Es ist in jeder Form ein Irrtum möglich, wenn nämlich die eine Funktion nicht in gehörigem Masse dabei ist, und die Korrektion ist nur da, wo das Übergewicht auf der andern Seite ist. Jeder hat überwiegende Neigung entweder zur Wahrnehmung, oder zur Betrachtung, und so wird das lebendige Werden und Wachsen des Wissens immer nur im Ineinandergreifen und Sichergänzen beider Richtungen sein, also wenn jeder mit seinem ganzen Sein entweder mehr auf der einen oder auf der anderen Seite steht, in der Ergänzung jedes Denkenden durch andere. (B, 65)

Es kann das Denken des einzelnen nicht die Vollendung des Wissens sein, wenn es nicht auch zugleich das aller anderen Denkenden geworden ist. Darin liegt die doppelte Voraussetzung, dass die organischen Tätigkeiten in den einzelnen einander substituiert werden können, und ebenso auch die intellektuellen, also die Voraussetzung der Identität beider Elemente in allen Denkenden, und die andere des Füreinander beider Elemente, so dass sie, als dieselben in allen, in einander aufgehen, und zwar in der Indifferenz ihrer Priorität. Und was die Gleichmässigkeit des Denkens in allen betrifft, so liegt darin, dass der in dem einen angelegte Begriffsanfang durch den andern vollendet werden kann, und zwar wiederum gleichviel, ob er mit einer organischen Affektion oder einer intellektuellen Tätigkeit angefangen habe. Das setzt auf der einen Seite voraus, dass das gemeinsame Ausser-uns für die organischen Affektionen des einen dasselbe ist als für die des andern, und auf der andern Seite, dass der Begriffsanfang in dem einen dasselbe ist als in dem andern, oder dass die menschliche Vernunft in allen dieselbe ist, so dass also jeder dem andern seinen Denkprozess, er sei auf welcher Stufe er wolle, zur weiteren Vollendung übertragen kann. (E, 67)

Da in demjenigen, was im Bewusstsein auch mit Überzeugung, aber nur mit persönlicher und nicht als Wissen vorkommt (z. B. in Maximen und Schönheitsgefühl) auch Vernunfttätigkeiten und organische enthalten sind, so ist in beiden, ausser jener Identität, auch eine Differenz gesetzt. (§ 123). — Wiewohl diese Funktionen der Vernunft und Organisation andere sind, als die im Wissen, so kann doch nicht das Differente und das Identische gesondert sein; also muss auch das Denken in seinem ganzen Umfange davon tingiert sein. (§ 124) — Sonach giebt es in der Realität kein reines Wissen, sondern nur verschiedene konzentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Prinzipien.

Engstes Schema: die Identität der Erzeugung mit dem Zusammenaufwachsen verbunden, worin die persönliche Differenz bis zur Identität der Maximen und der Gefühle verschwindet. Weitestes: die Identität der Sprache, in welche die reale Möglichkeit der Ausgleichung des Prozesses eingeschlossen ist. — Indem wir die Überzeugung setzen, so dass wir dem andern unser Wissen beweisen könnten, so setzen wir ein Medium der Mitteilung voraus, welches

nur begrenzt ist. Kein Wissen in zwei Sprachen kann als ganz dasselbe angesehen werden, auch Ding und a = a nicht. (§ 125)

Die Relativität des Wissens ist mit demjenigen zugleich gesetzt, wodurch wir uns seiner in seinem Unterschiede von anderen Operationen bewusst sind, also mit dem Bewusstsein des Wissens selbst gesetzt und ihm wesentlich. (§ 127)

9. *Der transcendente Grund des wissenwollenden Denkens.*

Zu Grunde liegt also allem Denken die Aufeinanderbeziehung der organischen und intellektuellen Seite, und Überzeugung ist nur, wenn gesetzt wird, dass, wenn aus der Wahrnehmung alles Chaotische verschwunden ist, alsdann auch der ganze intellektuelle Prozess auf sie bezogen ist, und ebenso, dass nicht eher ein Anfang gemacht ist zum wirklichen Denken, bis der intellektuelle Prozess in das Chaos eingetreten ist, und so auch auf der anderen Seite, bis irgend eine organische Ausfüllung begonnen hat. (D, 460)

Die Grundlage alles Denkens, welches Wissen werden will, ist also die Beziehung beider Prozesse aufeinander, und zwar erstlich im Allgemeinen, dann aber auch in der Vereinzelung, welche die notwendige Form der zeitlichen Entwickelung ist. Wird nun ein organischer Ort auf einen intellektuellen so bezogen, dass die Vollendung des Wissens dieselbe Beziehung beibehält, so ist das Denken ein Wissen; wo nicht, dann nicht. Solange also wechseln die Beziehungen, und indem der eine so bezieht, der andere anders, und jeder doch glauben kann zu wissen, besteht der Zustand streitiger Vorstellungen. Das Denken ist noch nicht vollendet und also auch das Wissen nicht, solange in der organischen Totalität noch Chaotisches zurückgeblieben und in der intellektuellen Totalität noch unbestimmt geeint wird und Entgegengesetztes nicht organisch ausgefüllt ist. Da aber die unendliche Unbestimmtheit auch ins Unendliche teilbar ist, so gilt dasselbe auch von dem einzelnen Denken. Solange es nicht vollständiges Wissen ist, muss entweder Organisches darin unbestimmt sein (Chaos), oder Intellektuelles unausgefüllt (Ding). (D, 456 f.)

Im Materialismus wird das Denken als Wirkung oder Erscheinung der Materie gesetzt. Die Wahrheit darin bezieht sich auf die Seite der organischen Funktion, die formale fehlt ganz. Die unbewusste Idee des Absoluten sträubt sich gegen die Unterordnung des Denkens unter die Materie, und so bildet sich bei vielen ein theistischer Materialismus, d. h. die gesamte Materie steht wieder unter einem höheren Denken, und so konstituiert sich die Idee auf eine sekundäre Art und als Inkonsistenz. Im Spiritualismus wird die Materie auf Leibnitz'sche oder Fichte'sche Weise als Erscheinung des Geistesan gesehen. Dagegen sträubt sich die unbewusste Idee, und es wird, indem das Dasein vernichtet wird, über das Ich ein höheres, absolutes Sein gesetzt. Wenn dieses etwas sein soll, muss es die wahre Idee des Absoluten sein, aber dann hört auch die Vernichtung des Daseins auf. Die Wahrheit bezieht sich hier auf die formale Funktion, aber die organische ist nicht zu begreifen, also die Idee des Wissens auch zerstört. (A, 331)

Ist nun die allgemeine Grundlage des Denkens die Beziehung beider Funktionen aufeinander, und es fragt sich nach dem transcendenten Grunde des Wissens und zwar sofern mit diesem die Überzeugung gesetzt ist, so müssen wir auf den Kindheitszustand zurückgehen, wo mit dem Nichtauseinandertreten jener Duplizität auch noch keine Überzeugung gesetzt ist, aber auch kein Bewusstsein und keine Kontinuität des Denkens. Von der Sprachentwicklung an, wo also bewusste Gemeinschaft des Denkens beginnt und dialektisches Verfahren, entsteht auch Bewusstsein und Kontinuität, und damit auch Überzeugung und Annäherung an das Wissen. Darin liegt nun, dass jeder für sich und alle für jeden Sein sind, nämlich denkendes Sein, und dass das gemeinschaftlich gesetzte Denken seiendes Denken ist, d. i. Wirksames und Passives, Zusammenfassbares und Entgegensetzbares. In diesen beiden zusammengehörigen Formeln ist das Sein das dem Denkenden und nicht Denkenden Gemeinsame, das dem Seienden und nicht Seienden Gemeinsame. Jenes ist das Gebiet des Organischen, denn durch dieses hängt der Mensch mit dem übrigen Sein zusammen, indem durch die organische Impression das Sein ausser dem

Menschen in ihm gesetzt wird und durch organische Wirksamkeit das Sein des Menschen in das Sein ausser ihm gesetzt wird; dieses ist das Gebiet des konstruktiven Prozesses (weshalb wir auch das Denken mit diesem Übergewicht das Denken im engeren Sinne nennen). Annäherung des Wissens ist die Identität beider; denn das gesamte seiende Denken, in jedem denkenden Sein gesetzt, ist das Wissen. Dieses also ist bedingt durch die Beziehung des Denkens auf die Gesamtheit des Seins und des Seins auf die Gesamtheit des Denkens, und zwar so, dass beides dasselbe ist, nur auf andere Weise. Die Gesamtheit des auf das Denken beziehbaren Seins ist das Reale (zu welchem insofern das denkende Sein auch gehört); die Gesamtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens ist das Ideale, wozu also insofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher diese Identität unmittelbar gegeben ist. Der Schein, als ob in diesem Gegensatz, dessen Bezeichnung übrigens gleichgültig ist, das Reale als Aussenwelt, als nur nicht denkendes Sein, ein Geringeres, sonach der Gegensatz nicht gleich wäre, verschwindet durch diesen letzten Zusatz. Denn auch das denkende Sein ist als Sein Reales, und auch das äussere Sein ist als für die Entgegensetzung zusammenfassbar, und umgekehrt, Ideales. Also die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens. Indessen ist dies nur Formel und das Übergewicht der Konstruktion in diesem Ausdruck nicht zu verkennen. (D, 460 f.)

Diese Grundvoraussetzung von der Zusammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem einen, auf ein Etwas in dem andern ist keines Beweises fähig. Wer sie anfechten will, muss das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr aus. Sie ist also die Zusammengehörigkeit der Welt und der Denktätigkeit des menschlichen Geistes. Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes, und dieser Typus stellt sich dar in der Welt. (D, 457)

In Beziehung auf das Transcendente ist der Einfluss der individuellen Differenz an sich Null, denn er beherrscht nur das Gebiet der zeitlichen Entwicklung des Denkens. Hier

aber haben wir es mit dem ausser und vor dieser liegenden zu tun. Doch folgt daraus, dass wir auch bei dieser Untersuchung am meisten von den Bestimmungen des Wissens ausgehen müssen, welche diesem Einfluss am wenigsten ausgesetzt sind. Die Gleichmässigkeit setzt gerade die Ausgleichung des Individuellen als geschehen voraus, und die Differenz wird also gesetzt, solange man das Wissen im Werden denkt. Ebenso ist der allgemeine Zusammenhang auch der des Individualisierten. Nur die Überzeugung ist dieselbe, wo die Differenz aufgehoben ist und wo sie besteht. Die Vollständigkeit lässt sich ausdrücken durch Erweiterung der Formel*): Verum sui index et falsi. (D, 459 f.)

*10. Das Wissen im Denken, Wahrnehmen und Anschauen.***)

Wenn in jedem wirklichen, bestimmten Denken beide Elemente sind, so teilt sich alles Denken in drei Gebiete, das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhängender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhängender rationaler und das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider.

Das Denken heisst billig so, indem wir damit die charakteristische Form des menschlichen Bewusstseins bezeichnen. Im Wahrnehmen ist das Wahr nicht zu urgieren, da in beiden Formen auch das Gegenteil des Wissens gegeben sein kann. — Auch Anschauen schliesst den Irrtum nicht aus. (§ 115)

Wir kehren zurück auf den Punkt des gleichgültigen Anfangs. In jedem Anfang liegt ein Vorsprung, also auch ein Überwiegen der einen Seite, also eine differenzierte Einheit. Möglich aber ist sowohl ein gleichzeitiger Anfang, als auch eine Fortsetzung des späteren Teils bis zur gänzlichen Aufhebung des Übergewichts. Also ist in dieser Beziehung das Denken ein dreifaches. (C, 392)

So wie jedes wirkliche Denken aus der Einheit beider Funktionen besteht, so kann, an und für sich betrachtet, ein Denkakt mit einer organischen Affektion, auf welche sich dann die intellektuelle Funktion richtet, anfangen, oder umgekehrt, mit der

---

*) *Von Spinoza.*

**) *cf. S. 112 und als Fortsetzung Kap. 19.*

intellektuellen Funktion, die sich auf die organische richtet. Hierzu kommt aber noch eine dritte Form. Man kann sich denken, dass weder in Beziehung auf die Zeit, noch in Beziehung auf die Kraft, die eine oder die andere Funktion ein Übergewicht hat, sondern beide im völligen Gleichgewicht sind. Die Form, wo die intellektuelle Tätigkeit überwiegt, nennen wir Denken im engeren Sinne, die mit dem Übergewicht der organischen Wahrnehmung, und zwar wenn es auf der Seite des Geöffnetseins nach aussen ist, Wahrnehmung im engeren Sinne, und wenn auf der Seite des Geöffnetseins nach innen, Empfindung. Die dritte Form aber, welche ein Gleichgewicht beider Funktionen voraussetzt, wollen wir Anschauung nennen. (E, 498)

Es fragt sich nun, wie sich das Wissen zu diesen drei Formen verhält, ob zu allen dreien gleich, oder an einer ausschliesslich haftend. (C, 392)

Dies führt auf die Frage, ob sich die beiden Anfänge zum Werden des Wissens gleich verhalten, oder so, dass der eine schon mehr Wissen enthält, als der andere. Da die frühere Seite auch eine schnellere Bewegung haben muss (weil sonst die Differenz gleich aufgehoben würde), so hat sie also am Resultat grösseren Anteil. (E, 498)

Wenn im vollendeten Wissen alles Denken, sofern dem Gegenstande nach dasselbe, auch gleichmässig ist in allen, und jedes als Wahrnehmung Entstandene nur vollendet ist, sofern darin nichts Chaotisches bleibt, d. h. sofern der ganze Konstruktionsprozess darauf angewendet worden ist, und jedes als Konstruktion Entstandene nur vollendet ist, sofern es ganz, auch die organische Wiederholbarkeit mit gerechnet, ausgefüllt worden ist, so müsste auch beides gleich sein, d. h. im vollkommenen Wissen die Spuren der verschiedenartigen Genesis verschwunden sein. Daraus folgt, dass Wahrgenommenes und Konstruiertes noch nicht Wissen ist und es nur wird durch die Beziehung auf die entgegengesetzte Seite. (D, 458)

Wenn das Wissen dasjenige Denken ist, welches mit dem Sein übereinstimmt, so folgt, dass dieselbe Übereinstimmung mit dem Sein gesetzt sein kann im Resultat der intellektuellen und der organischen Funktion, wenn doch in dem einen wie in dem andern auf gleiche Weise das Wissen muss gegeben sein

können. Wäre dem nicht so, so könnte auch kein Anschauen zu Stande kommen, das nur darauf beruht, dass die Übereinstimmung mit dem Sein nicht weniger an der einen Funktion haftet als an der andern. (B, 74)

Das Wissen ist also dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Funktionen gesetzt und von beiden aus gleich ursprünglich auf das ausser ihm als Sein Gesetzte bezogen wird. (§ 99)

Insofern jedes Denken aus den gesetzten Elementen besteht, kann man sagen, das Wissen sei dasjenige Denken, welches auf gleiche Weise gesetzt werden könne, als von der selbständigen Tätigkeit der organischen oder der intellektuellen Funktion ausgegangen.

Dem freien Phantasieren hängt zwar die organische Funktion auch an, aber nur als Form, und sie kann nicht als primitiv gesetzt werden. Dies wäre der Wahnsinn. — Dem hypothetischen Wissen oder dem unwissenschaftlichen Wahrnehmen hängt auch die intellektuelle Funktion an, aber nur als Form, und sie kann nicht als primitiv gesetzt werden. (§ 98)

Ein Wissen ist also derjenige Denkakt, welcher, ohne dass das in ihm Gesetzte geändert werde, vom Denken zum Wahrnehmen und umgekehrt übergehen kann.

Man denke sich ein Wahrnehmen im Gedächtnis ruhend und nun eine verstärkte Tätigkeit der intellektuellen Funktion, welche wiederum auf denselben Gegenstand bezogen wird, so ist ein jenem Wahrnehmen korrespondierendes Denken entstanden, in welchem, wenn beides ein Wissen ist, dieselbe organische Tätigkeit als Minimum enthalten ist, welche in jenem Wahrnehmen das Hervorragende war. — Ist eins von beiden irrig, so wird das richtige Denken nicht die organische Tätigkeit desselben Bildes zurückrufen, welches in der irrigen Wahrnehmung zusammengefasst war, und das Bild der richtigen Wahrnehmung wird nicht auf denselben allgemeinen Einteilungen und Kombinationen ruhen, welche der Inhalt des irrigen Denkens waren. — Ein gleichförmiges Übergehen des Irrtums aus einer Form in die andere, so dass jede auf ihre ursprüngliche Weise entstanden wäre, kann nur als höchst zufällig vorgestellt werden. (§ 130)

In jedem Denken kann auch das im Wahrnehmen vorzüglich Heraustretende schon enthalten sein auf seine Weise, und ebenso im Wahrnehmen das Hervortretende des Denkens auf seine Weise.

Im allgemeinen Begriff einer Tierspezies muss, z. B. wenn er lebendig ist, auch schon enthalten sein das Mass der Grösse, in welches sie

eingeschlossen ist; niemand wird, was in dieser Hinsicht zu weit auseinander liegt, unter eine Spezies stellen, ja auch das Mass, in welches die Differenz der Farbe u. s. w. eingeschlossen ist, kurz alles dessen, was im unmittelbaren sinnlichen Eindruck gesetzt ist. — Ebenso muss in der Wahrnehmung schon vorzüglich heraustreten, was die allgemeinen Züge bildet, und das Höchste, z. B. am Tier die freie Beweglichkeit, muss auch das Lebendigste in der Wahrnehmung sein. (§ 131)

Das Wissen kann als Denken und als Wahrnehmung vorhanden sein, aber nur unter Voraussetzung des andern, und selbstgenügsam ist nur die mittlere Form. (§ 117)

Die mittlere Form ist nur als werdend in der Oscillation der beiden ersteren, und jedes Anschauen unter eins von beiden zu subsumieren.

Auch der Ausdruck bezeichnet kein reines Gleichgewicht, sondern nur das Wahrnehmen des vorher Gedachten, nicht umgekehrt. (§ 116)

Eine Wahrnehmung wird eine Anschauung, wenn man das Wahrgenommene zugleich in allen seinen Verhältnissen zum Übrigen denkt. Man kann aber auch vom Denken aus zur Anschauung gelangen, wenn die Wahrnehmung dazu kommt. Diese vollkommenste mittlere Form haben wir aber immer nur aus der Approximation der beiden andern, und entweder das Denken wird Anschauung oder das Wahrnehmen, und so wie das absolute Gleichgewicht nirgend gegeben ist, so wird jede Anschauung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin liegen. (B, 62)

Im Voraus schon wird jeder geneigt sein zu sagen, dass das Anschauen ein Wissen sein müsse, weil man nämlich dessen von beiden Seiten gleich gewiss geworden, mit dem Denken und Wahrnehmen aber sei es nicht so. Indes ist in Bezug auf das Denken zu merken, dass wir eben deshalb den ganzen Prozess mit dem Namen Denken bezeichnen, weil dieses Denken im engeren Sinne die bestimmte Form ist, von welcher wir den Tieren am wenigsten ein Analogon zuschreiben. Soll nun nicht auch in demjenigen die Vollendung sein können, worin sich uns das eigentümlich Menschliche darstellt? Und vom Wahrnehmen ist zu merken, dass, wenn das Anschauen nur im Oscillieren zwischen dem Wahrnehmen und Denken sein kann, wenigstens die ganze Hälfte der Anschauung, welche wir die äussere nennen, und

welcher wir die gemeinsamste Gewissheit zuschreiben, am stärksten nach der Wahrnehmung oscilliert. Indem wir also die Anschauung bei Seite lassen, fragen wir: In welchem Falle wird das Denken und Wahrnehmen ein Wissen werden? Erstlich in Bezug auf die Identität der Produktion. Wenn von gleichen Impressionen ausgehend, in Bezug auf ein identisches System von Denkformen, die Gegenstände fixiert werden, dann ist das Wahrnehmen ein Wissen, und wenn von gleichen Denkformen ausgehend, für identisch erkannte Impressionen ihnen unterlegt werden, dann ist das Denken ein Wissen. Zweitens, in Bezug auf die Überzeugung wird offenbar, das Wahrnehmen ein Wissen sein, wenn ich denke, es giebt ein Denken, welches diesem Wahrnehmen gleichhaltig, und das Denken, wenn ich denke, es giebt ein Wahrnehmen, was diesem Denken gleichhaltig ist. Denn dann hört der Reiz zur Fortsetzung desselben Aktes auf, indem eine solche Voraussetzung das Wahrnehmen und das Denken dem Anschauen gleich setzt. Also ist ein Wissen alles Denken im weiteren Sinne, in welchem die Differenz des Übergewichtes der Funktionen verschwunden ist, sei es nun durch wirkliche aufhebende Durchdringung beider Funktionen in der Anschauung, oder durch ahndende Voraussetzung des identischen Denkens im Wahrnehmen und umgekehrt. Endlich in Bezug auf die Darstellung des absoluten Zusammenhanges, welcher mit allem Wissen gegeben sein soll, ist klar, dass, inwiefern beides verbunden sein soll, auch in einem jeden Wissen der ganze Zusammenhang gesetzt sein muss. Also in jeder einzelnen Anschauung sind nicht etwa alle insgesamt, denn dann hörte ihre Einzelheit und Bestimmtheit auf, sondern (z. B. einzelne Kraft, einzelne Gattung) in jeder ist der Cyklus ihrer inneren Modifikabilität und der Umfang ihrer äusseren Relationen mitgesetzt. Dann aber auch ist, da Denken nur Wissen ist in der Beziehung auf Wahrnehmung, jeder Gedanke verknüpft mit der Totalität des Wahrnehmbaren und jede Wahrnehmung mit der Totalität des Denkbaren. (C, 392 f.)

Die Frage war gewesen, ob beide Denkformen Wissen sein könnten, oder nur die mittlere. Wir müssen ihnen zuschreiben, werdendes Wissen zu sein, weil die mittlere doch

durch das Ausgehen von beiden entstanden ist. Aber sie sind es auch nur im Zusammentreffen, nicht minder in der Fortsetzung, wie im ersten Auffassen. Beispiel: aus der Wahrnehmung entstandenes allgemeines Bild einer Tiergattung wird erst werdendes Wissen, wenn man aus Konstruktion von Teilung in geballte und ungeballte Materie durch Gegensatz zwischen Lebendigem und Totem auf animalisches Leben, und weiter durch Gegensatz bis zum Ort der Gattung gekommen ist. Ist nun letzteres noch nicht geschehen, so bleibt ersteres noch werdendes Wissen, wenn nicht völlig abgeschlossen wird. (E, 501 f.)

11. Die Überzeugung.

Wenn also Denken und Wahrnehmen beides Wissen sein kann, jedes in Beziehung auf das andere, so unterscheiden wir ein richtiges Denken dadurch, dass das ihm gleichhaltige, richtige Wahrnehmen genau zusammenstimmen müsste mit dem in jenem Denken schon enthaltenen organischen Element; wäre aber das Denken unrichtig, so würde das richtige Wahrnehmen etwas in sich enthalten, was mit dem organischen Element in jenem Denken nicht zusammenstimmt. Ebenso, wenn ein Wahrnehmen richtig ist, so muss das ihm gleichhaltige Denken genau zusammenstimmen mit dem in jenem Wahrnehmen schon enthaltenen intellektuellen Element. Das Wissen setzt also voraus, dass dasselbe gesetzt sein könne im Wahrnehmen wie im Denken, aber im Wahrnehmen auf eine andere Weise als im Denken, und dass, diese Differenz der Modalität abgerechnet, die Totalität des Wahrnehmens gleich sei der Totalität des Denkens. Da nun ausserdem auch Gleichheit des Verfahrens vorausgesetzt wird, so folgt, dass, wenn überhaupt Wissen möglich sein soll, auch die Annäherung an das Wissen die Hauptmasse des Denkens ausmachen muss und der Irrtum nur zufälliges Verkennen des Zusammengehörigen ist, am besten wieder gut zu machen dadurch, dass man, wo man im Denken dissentiert, sich über das Wahrnehmen zu verständigen sucht, und umgekehrt. (C, 396 f.)

Hierdurch erklärt sich nun auch näher der Grund der verschiedenen Anlage zur Überzeugung. Denn wenn diese

nur im Wissen unerschütterlich ist, so wird der Grad ihrer Sicherheit vorher auch abhängen von der Kontinuität und dem Grade der Annäherung. Nun ist das Zurücksehen von einer Seite des Denkprozesses auf die andere ein Teil des jedesmaligen Selbstbewusstseins, und die Leichtigkeit, dieses von beiden Seiten mit Klarheit zu tun die Bedingung einer stetigen Überzeugung. Je weniger Leichtigkeit in diesem Ergänzungsprozess, desto weniger auch Überzeugung. (D, 458)

Die Überzeugung empirisch betrachtet ist quantitativ verschieden, und sie kann, sei sie nun Zweifel oder Gewissheit, wahr sein oder falsch. Dies veranlasst auf der einen Seite den Skepticismus; aber das Denken ist dann wenigstens insoweit Geschäft geworden, als man das Resultat vorzüglich im Auge hat. Auf der andern Seite, dass man die Sicherheit der Überzeugung sucht in der Zusammenstimmung derselben mit beliebigen anderen. Allein dies ist eigentlich auch nur die Voraussetzang beim geschäftlichen Denken, weil jede Handlung in die Handlungen bestimmter anderer eingreift. Es ist aber so viel Wahres darin, dass, weil im vollkommenen Wissen alles Schwanken aufhörend gedacht wird, die Gleichmässigkeit aller im Denken auch die Überzeugung schlechthin befestigt. Die einzelnen aber sind in Bezug auf die Überzeugung verschieden: Schwankende ohne alle Sicherheit im Fortschreiten, Feste aus Hartnäckigkeit und Feste aus Richtigkeit. (D, 457 f.)

Wenn wir nun die Differenz des Überzeugungszustandes durch Gemeinschaft mit einer die Totalität repräsentierenden Mehrheit ausgleichen wollten, so ist die Aufgabe, diese zu erstreben. Der Schwankende hat ein Interesse, feste und sichere Denker aufzusuchen, um durch sie seinen Zustand zu verbessern; der Feste ein Interesse, um sich ihren organischen Prozess anzueignen. Beide aber sind gewiesen an das Gebiet derselben Sprache, und da jede Sprache eine individuelle Besonderheit ist, so ist keine für sich eine Repräsentation der Totalität. Daher finden wir nun ausser dieser natürlichen und vorherrschenden Gemeinschaft zu allen Zeiten, ausgehend von denen, in welchen die Idee des Wissens am meisten Leben hat, ein Bestreben, die Gemeinschaft über die Grenzen der Sprache hinaus zu erweitern. Jeder muss

sich zunächst ergänzen aus seinem eigenen Sprachgebiet, dann aus der Totalität. Bisher ist man immer stehen geblieben bei analogen Sprachen, während es doch solche giebt, in denen der Gegensatz zwischen Nomen und Verbum nicht gleichmässig heraustritt. Daher ist die Überzeugung, mit der man die Entwicklung betreibt, noch immer etwas Einseitiges. Ihr gegenüber muss stehen die vorsichtige Unentschiedenheit. Jene repräsentiert nur die individuelle Differenz, und ohne sie gäbe es auch auf diesem Gebiete keine Fortschreitung. Diese repräsentiert die noch nicht gewordene Sprachgemeinschaft. (D, 458 f.)

12. Das Wissen a priori und a posteriori.

Das Denken, welches vom organischen Affiziertsein beginnt, nennt man auch Erfahrung, oder das Denken a posteriori, das andere das a priori. Die Frage ist nun, ob beides dem Inhalte nach verschieden sei, so dass das dadurch gegebene Sein auch ein verschiedenes wäre. Indem wir eine dritte Form aufstellten, in welcher die beiden andern ineinander aufgehen, haben wir uns schon dafür entschieden, dass das von beiden Denkakten repräsentierte Sein nicht ein verschiedenes ist, sondern dasselbe, und wir werden sagen müssen, nur in dem Mass als das in beiden gesetzte Sein identifiziert wird, ist ein werdendes Wissen. Hier ist nun der Ort, ein weit verbreitetes Missverständnis zu berühren, welches dazu beigetragen, die Fortschreitung des Wissens zu hemmen. Einige behaupten nämlich, die Wahrheit sei nur in dem Denken a posteriori, und setzen damit das von dem andern Denken repräsentierte Sein gleich Null. Aber wenn sie doch zugeben müssen, dass die apriorischen Denkakte wirkliche Denkakte sind, und also auch, dass, wie alles Denken ein Sein, so auch dieses das Sein der so Denkenden darstelle, so können sie dieses Sein wenigstens nicht gleich Null setzen. Andererseits dagegen wird behauptet, die Wahrheit sei nur in dem apriorischen Denken, das andere gebe nur das Zufällige. Aber man wird doch anerkennen müssen, dass auch das apriorische Denken nicht anders als zeitlich in dem einzelnen vorkommt. Sollte also das so entstandene Denken kein Wissen sein können, so gäbe es überhaupt kein Wissen, und wäre die ganze Wahr-

heit, sofern sie eine zeitliche Existenz in uns hat, in das Gebiet des Zufälligen verwiesen. Darum werden wir uns nur von diesen Einseitigkeiten frei halten, wenn wir sagen: In jedem der beiden Denkakte ist Wahrheit und also auch ein Sein repräsentiert, und zwar in beiden dasselbe; aber ein Werden des Wissens ist nur, sofern das eine auf das andere bezogen wird. Z. B., gesetzt, es wäre uns auf dem Wege der Wahrnehmung irgend eine Spezies der lebenden Natur, es sei der Tiere oder Pflanzen, geworden. Das ist nun eine Vorstellung und hat ein Übergewicht der organischen Funktion; wann aber wird es ein Werden des Wissens sein? Nur, wenn die andere Reihe von Denkakten, welche sich im Entgegensetzen bewegt, hinzukommt. Nehmen wir nun das Allererste, das Aufgefassthaben der chaotischen Mannigfaltigkeit, so könnte man hier einen Gegensatz machen zwischen gebundener und freier Materie, die erstere mit dem Uebergewicht der Kontraktion, die andere mit dem der Expansion. Dann kommen wir zu der Vorstellung der Weltkörper, dann weiter zu dem Gegensatz des Toten und des Lebendigen und in diesem zu dem des Animalischen und Vegetabilischen, und wären wir nun in der weiteren Konstruktion von Gegensätzen auf den Punkt gekommen, wo jene aus der Wahrnehmung entstandene allgemeine Vorstellung ihren Ort hat, dann hätten wir das Wissen. Nun aber gehen beide Operationen unabhängig von einander ihren Weg fort; soll daher auch hier eine Fortschreitung zum Wissen sein, so müssen wir immer, so lange noch kein Zusammentreffen beider Operationen gegeben ist, unsere Überzeugung zurückhalten, und nur, indem wir die andere Operation antizipierend hinzunehmen, werden wir das Wissen erreichen. Jene Missverständnisse sind nur eine Hemmung im Fortschreiten des Wissens. So zeigt es sich auch in der Geschichte. In den Naturwissenschaften treten oft verschiedene Systeme auf, ausgehend von allgemeinen Vorstellungen, teils von gegebenen Dingen, die aufgestellt werden, teils von Kräften, die den Erscheinungen zu Grunde gelegt werden, und man schloss ab, ehe der Prozess der Konstruktion auf demselben Punkt angelangt war. Aber die einen wie die anderen Systeme haben die Wissenschaft nicht weiter gebracht. Wenn man sich dagegen die Aufgabe stellt, das Wissen nur

in dem Zusammentreffen beider Richtungen erreichen zu wollen, so wird man jene Vorstellungen, welche einseitig das eine berücksichtigen, nur für provisorische halten können. Zwar wird man von solchen, die in jener Einseitigkeit stehen, für einen Skeptiker gehalten, aber es ist nicht der falsche, sondern der wahre Skepticismus, welcher nichts anderes als die Wahrheit und das Wissen will und in welchem der transcendente Grund alles Wissens lebendig ist als Impuls. Es ist nur die Unkräftigkeit dieses Impulses, welche jene zu einem voreiligen Abschliessen der Überzeugung führt, was etwa nur dem geschäftlichen, dem Denken um eines anderen Interesses willen, angemessen ist. (E, 502 f.)

Kehren wir nun von hier aus zurück zu unserer eigentlichen Hauptfrage, dem Grunde des Wissens, so werden wir sagen müssen, dass, wie die Ruhe des Denkens, oder das Wissen, nur ist in dem Zusammentreffen beider Elemente in einem Moment, so auch in dem transcendenten Grund des Wissens zweierlei liegen muss, nämlich die Beziehung beider Operationen aufeinander und die Einheit des Denkens und des Seins. Beides bildet die beiden Bestandteile, welche zusammen auf gleiche Weise das Wissen konstituieren und was wir oben als Formel für den transcendenten Grund gesetzt haben.*) (E, 503)

Die Frage, was ist, insofern das werdende Wissen in diesen beiden Formen ist, der transcendente Grund des Wissens, beantwortet sich so: Das Zusammentreffensollen beider Formen in einem Akt, oder die vorausgesetzte Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. (E, 503)

Das absolut höchste Sein und Denken in seiner Identität ist nicht ein blosses Postulat, sondern es ist in jedem einzelnen Akt des Wissens das allein Reale und Gewisse. (G, 21)

13. Die beiden Prozesse der Wissensbildung: der extensive und der intensive.

Wenn wir nun den Unterschied zwischen individuellem und universellem Denken finden wollen, müssen wir zuerst

---

*) *cf. S. 126.*

sehen, was jede dieser Funktionen hinzubringt, alsdann aber auch auf das Verhältnis des einzelnen Denkens zu anderem Denken. Wenn wir organisches Affiziertsein denken, ohne dass die intellektuelle Funktion dabei ist, also wenn sie anders beschäftigt ist, so ist Denkstoff da; aber es wird nicht in Bezug auf ihn gedacht, und er ist nur da schlechthin chaotisch. Die Sonderung geht also von der intellektuellen Funktion aus. Die intellektuelle Tätigkeit ist also die Richtung auf das Bestimmen und Sondern aus jenem Stoff. Allein gedacht ist sie als Denkform da ohne Stoff. (E, 494)

In allem Denken ist die Vernunfttätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Tätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit.

Was jede von ihnen beiträgt, lässt sich nicht isolieren, ohne das reale Denken zu zerlegen, also etwas zu erhalten, was für sich nicht nachgewiesen werden kann. — Das Erfülltsein der Sinne (Sinn = Vermögen, wodurch die Affektion der Organisation Mitursache des Denkens werden kann) ist durch die Sinne für sich selbst nur ein Chaotisches, Mannigfaltiges von Eindrücken; die Sonderung, wodurch sie das geteilte und bestimmte Sein vorstellen, ist also nur durch die Vernunfttätigkeit zu beschaffen, die Einheit und Vielheit bringt. — Das abstrakteste Denken war leere Bestimmtheit ohne die organische Tätigkeit, die aber nur unbestimmte Mannigfaltigkeit bringen kann (so sind die Erinnerungen der einzelnen Vorstellungen, die unter die allgemeinen Begriffe lebendig subsumiert werden), wenn nicht die Vernunftätigkeit wieder in sie eingeht und mit ihr einen besonderen Akt produziert. (§ 118)

Ohne Einheit und Vielheit ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt; ohne Mannigfaltigkeit ist die bestimmte Einheit und Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken ist also die Bestimmung, die Verrichtung der Organisation ist die Belebung.

Durch die erstere wird jedes ein Denken, durch die andere wird jedes ein Denken. (§ 119)

Die organische Funktion bringt die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellektuelle die Bestimmung, Sonderung, also Einheitsetzung, zugleich aber auch Gegensetzung. (E, 495)

Das Sondern ist allemal zugleich ein Entgegensetzen, und eins wie das andere ein Werk der intellektuellen Funktion. Ich meine hier unter Entgegensetzen nicht ein solches, wobei eins

gesetzt und das andere negiert wird, sondern wo zweierlei gesetzt wird, das sich gegenseitig ausschliesst.*) (E, 495)

Wenn wir nun mit Beiseitsetzung von Zeit und Ort allen Denkstoff vor Eintritt der intellektuellen Funktion als eins ansehen, und ihn nun mit Hinsicht auf das Sein, was freilich Gegenstand des Denkens werden soll, bezeichnen, so ist dies die Vorstellung des Chaos, nicht mythologisch objektiviert, vielmehr eigentlicher Grund jenes Objektivierens. Setzen wir nach der Vollendung alles realen Denkens (wie bei Sonne und Mond) das Verschwinden der Differenz fort, so bleibt zuletzt die Vorstellung des Dinges übrig. Untersuchen wir den Gehalt beider Vorstellungen näher, so ist Chaos die unendliche Unbestimmtheit oder unbestimmte Unendlichkeit. Das Ding aber ist die bestimmte Einzelheit als die Organe affizierend. Da nun alle weitere Entwicklung der organischen Tätigkeit im wirklichen Denken durch das Verschwinden wieder aufgehoben ist, so ist die Differenz zwischen Chaos und Ding die allgemeine Funktion dessen, was die intellektuelle Tätigkeit in die organische hineinbringt. Nun wird Ding eigentlich immer, weil als Einzelnes, zugleich in der Mehrheit gedacht. Diese Gesamtheit kann auch wieder Unendlichkeit sein, aber nicht unbestimmte, sondern bestimmte, und zwar weil bestimmte Unterscheidung des Einzelnen entsteht, diese Bestimmtheit aus der unbestimmten Unendlichkeit durch Zusammenfassen und Entgegensetzen. Denken wir uns unmittelbar diesen Prozess auf das Chaos angewendet, so haben wir aus demselben die Dinge. (Anmerk. Es soll nicht behauptet werden, denn dies wäre Erschleichung, dass die Vorstellung des Dinges nicht auf andere Weise entstehen könnte, sondern nur, dass sie so auch entsteht.) (D, 455 f.)

Einfach einiges aus dem Chaos bestimmen anderes in der Unbestimmtheit lassen wäre kein Gegensatz. Aber erst im Hinzutreten der intellektuellen Funktion entsteht

---

*) *In Bezug auf die kardinale Kategorie der „Entgegensetzung" notierte Schleiermacher einmal:*

Der Satz des Widerspruchs ist wohl nur eine Limitation der allgemeinen Form des Zusammenseins der Gegensätze. (G, 70)

Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt, denn im rein organischen Zustand ist Wahrnehmung und Empfindung nicht getrennt. Das Gesonderte wird also gesetzt als ein Bestimmtes bewirkend, und dabei das Denkende als leidend; das Denkende wird gedacht als die Setzung zur Erkenntnis vollendend durch Komplex von Sätzen, und hierbei das Gesonderte als leidend. Das wirkliche Denken wird also nur mit dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, und umgekehrt. (E, 495 f.)

Die zunächst durch das Eintreten der intellektuellen Funktion entstehende Entgegensetzung zwischen dem einzelnen Gesonderten und der Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit ist eine unvollkommene; der Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt dagegen ist ein vollkommener, weil darin der Gegensatz von Tun und Leiden auf doppelte Weise in beiden Gliedern ist.*) Nämlich wenn etwas in der verworrenen Mannigfaltigkeit die Scheidung zwischen Objekt und Subjekt bewirkt, so ist das Ausser-uns das Tätige und der Organismus das Leidende, Aufnehmende. Wogegen wenn etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit herausgeschieden wird zum Behuf des Wissenwollens, dann wird das Subjekt als das Tätige und das gesonderte Etwas als gedacht und als leidend gesetzt.

Wir sagten oben**) alles wirkliche Denken sei immer schon Verknüpfung, hier sagen wir, alles Denken sei Sonderung und Entgegensetzung. Zu jener Behauptung kamen wir durch die Betrachtung der beiden allgemein bekannten Formen des Denkens, nämlich des Begriffes und des Satzes. Aber eben diese Formen sind, indem sie Verknüpfung sind, auch Sonderung und Entgegensetzung. Nämlich das Etwas-setzen aus der verworrenen Mannigfaltigkeit, also das Sondern, das erste Werk der intellektuellen Funktion, ist offenbar die Grundlage des Begriffs. Das gesonderte Etwas selbst ist freilich noch kein Begriff, aber es ist der erste Anfang dazu. Soll nun ein vollständiger Begriff daraus entstehen, so gehört dazu eine Mannigfaltigkeit von Sätzen, und es muss also die andere Form, die Verknüpfung zu Hülfe genommen werden. Der Satz dagegen erscheint zunächst als eine Verknüpfung, denn

*) *Über die relative Quadruplicität cf. S. 47 u. techn. Teil.* **) *cf. S. 51.*

in ihm sind Subjekt und Prädikat verbunden. Aber indem das Prädikat auf das Subjekt bezogen ist, wird für diesen Moment jede andere Beziehung ausgeschlossen, das Prädikat wird bloss auf das gesonderte Etwas bezogen, also in Beziehung auf die ungesonderte Mannigfaltigkeit negiert, und das ist eine Entgegensetzung. (E, 496)

> Setzen wir extensiv das Denken vollendet als allen identisches, sonderndes Setzen, so erhalten wir die Gesamtheit der Dinge, (Ding = das als Gedachtes aus der chaotischen Mannigfaltigkeit heraus Bestimmte) und die Gesamtheit der Begriffsanfänge (= das als sondernd zu Bestimmende Gedachte). (E, 496)

Wollte man also von hier aus das wirkliche vollendete Wissen beschreiben in seiner Extension; so würde es die gesamte verworrene Mannigfaltigkeit sein, zurückgeführt auf ein von allen Denkenden gleichmässig gedachtes Etwas. Objektiv betrachtet und auf das Ausser-uns bezogen sind das die Dinge, von der andern Seite auf die intellektuelle Funktion bezogen, sind es die Begriffe in ihren Anfängen oder die intellektuellen Oerter. (E, 496 f.)

Nun aber müssen wir dasselbe auch von der andern (intensiven) Seite zeigen. Nämlich wie wir den Begriffsanfang darstellten als das erste Bezogenwerden der organischen und intellektuellen Funktion auf dasselbe Moment, so sagten wir zugleich, die Vollendung des Begriffs geschehe nur durch eine Reihe von Denktätigkeiten unter der Form des Satzes. In dem ersten Moment des Etwas-setzen liegt zweierlei: 1) dass das Etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit gesondert wird und 2) dass das Gesonderte im Gegensatz gegen die Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit gesetzt wird. Dabei ist aber das Sein selbst, welches in diesem Gedachten gesetzt wird, noch ein Unbekanntes. Ist das nun durch eine Reihe von Sätzen hindurchgegangen und dabei ein gemeinsam Gedachtes geworden, worin alle übereinstimmen, so ist der Begriff vollendet, und dann nennen wir ihn eine Erklärung oder Definition. Dieses, dass das Chaotische, was in dem ersten Begriffsanfange liegt, in eine bestimmte Vielheit aufgelöst wird, die alle Denkakte enthält, welche zwischen dem Anfang und der vollständigen Erklärung liegen und welche

die Form des Urteils haben, ist die intensive Seite des Prozesses. (E, 497)

Die Definition ist das punctum saliens, weil sie zwischen Begriffs- und Satzbildung den Übergang bildet. Hauptfehler, dass Real- und Nominaldefinition als Arten einer Gattung betrachtet werden, da doch nur die erstere ein Wissen als Element der Wissenschaft, die andere ein zufälliges und fragmentarisches konstruiert. (A, 337)

Wenn nun die Überzeugung darauf beruht, dass die Totalität der Dinge in die Totalität der Begriffsanfänge aufgenommen ist, so dass kein neuer Impuls entsteht, in den organischen Affektionen etwas zu sondern, so darf auch die Gesamtheit der Begriffsanfänge kein verworrenes Aggregat sein, sondern eine Totalität, wie dies auch schon in dem Ausdruck Welt liegt, der eine in sich abgeschlossene Totalität bezeichnet, und so ruht die Überzeugung, die Ruhe im Denken, in dieser Be-Beziehung auf der Voraussetzung des Ineinanderaufgehens der organischen Mannigfaltigkeit und der gemeinsamen Welt. Der intensive Prozess aber vollendet sich erst durch die Verwandlung des Begriffsanfanges in den vollständigen Begriff, und in einem solchen müssen wieder alle Beziehungen des Etwas zur Gesamtheit des Ausser-uns in eine bestimmte Vielheit aufgelöst sein. Das kann aber nicht geschehen, solange das gesamte Ausser-uns selbst noch nicht durch den extensiven Prozess in die Totalität der Begriffsanfänge aufgelöst ist, sondern nur als verworrene Mannigfaltigkeit gegeben bleibt. Daraus folgt, dass in Beziehung auf ein einzelnes, gesondertes Etwas der intensive Prozess nicht eher vollendet sein kann, als es der extensive ist, und ebenso umgekehrt. Jedes geschiedene Etwas und jeder aufgestellte Begriff ist nur etwas Provisorisches bis zur Vollendung des Wissens. Die Geschichte der Fortschreitung des Denkens bestätigt dies auch hinreichend. Nämlich so oft der eine Prozess stillstand, kam auch der andere zur Ruhe, und so oft der eine einen neuen Stoss bekam, musste auch der andere fortschreiten. (E, 66 f.)

Jeder kommt auf diesem Punkt im Denken zur Ruhe, wenn er sein Gesetztes als allgemein zu setzen fordert, und umgekehrt. In Begriffsanfängen und Dingen ist die Unendlichkeit des Verworrenen aufgelöst in die bestimmte Viel-

heit. Das Etwas ist aber im Begriffsanfange als x gesetzt und ist insofern in sich noch chaotisch und wird erst allmählich aufgelöst durch die Denkakte zwischen der Sonderung und der Erklärung. (E, 497)

Sehen wir nun von hier auf die Totalität des Denkens, wo die ganze Möglichkeit der organischen Affektionen, d. h. die ganze Welt in eine bestimmte Vielheit von Begriffen aufgelöst ist, was ist dann das diesem Denken zu Grunde Liegende? Nichts anderes, als die Voraussetzung, dass die Gesamtheit der Begriffsanfänge und die Gesamtheit der Dinge einander entsprechen, d. h. identisch sind. (E, 497)

Mithin liegt allem wirklichen Denken in dieser Richtung zu Grunde die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit der Dinge, in welchen die Gesamtheit des Seins ist, und der Begriffsanfänge, in welchen der Umfang des Denkens ist. (E, 497)

14. Das Wissen des Allgemeinen und des Besonderen.

Das organische Affiziertsein, wie in ihm der Denkstoff prädeterminiert ist, ist eine verworrene Mannigfaltigkeit, aber unter der Form eines Zusammengefassten, und insofern Einheit. Wir beziehen aber das organische Affiziertsein immer auf ein Sein, teils auf unser eignes, teils auf das ausser uns. So repräsentiert uns also das Organische in dem Denkakt das Sein für das Denken als ein Zusammenzufassendes, so dass das Denken, die organische Funktion als Anfang gesetzt, mit dem Zusammenfassen beginnt. Die Richtung der intellektuellen Tätigkeit dagegen hat sich uns dargestellt als ein sonderndes Setzen, welches zugleich Entgegensetzung ist. Also der intellektuellen Funktion gehört an die Identität von Setzen und Entgegensetzen, welches im wirklichen Denken bezogen wird auf jenes Zusammengefasste. So steht die Bildung von einzelnen und allgemeinen Vorstellungen, weil sie auf der organischen Tätigkeit beruhen, unter der Potenz des Zusammenfassens, wenn auch dieses selbst an und für sich noch ein verworrenes ist. Steht dagegen ein Denkakt unter der Potenz der intellektuellen Tätigkeit, so hat er die Form der Entgegensetzung. Jenes ist eine Wahrnehmung, und auch die allgemeinen Vorstellungen sind nichts als ein durch grösseres Zusammenfassen gesteigertes Wahrnehmen; diese dagegen ist das

Denken im engern Sinne. Denken wir uns das im Fortschreiten nach seinem eignen Gesetz, so geschieht das nur durch entgegensetzendes Setzen, es ist nichts als eine fortschreitende Entgegensetzung von höheren Gegensätzen zu niederen. Der Anfang, der allen Denkakten dieser Art voraufgeht, muss also hier eine ursprüngliche Entgegensetzung sein, welche alle untergeordneten implicite in sich hat. Die einen Denkakte sind uns demnach gegeben als fortschreitende Zusammenfassungen, die andern als fortschreitende Entgegensetzungen. Aber das wirkliche Denken ist nur in dem Bezogenwerden beider Funktionen auf einander. (E, 499 f.)

Die einzelnen Vorstellungen scheinen mehr Organisches zu enthalten, wenn man beide an und für sich vergleicht. Die allgemeinen scheinen mehr Organisches zu enthalten, wenn man bedenkt, wie viele einzelne vorangehen mussten, um eine allgemeine zu bilden. Der Unterschied zwischen einzelnen Vorstellungen und allgemeinen ist also auch nicht der Gegensatz zwischen überwiegend organischen und überwiegend intellektuellen Denkakten; sondern, wie die organische Affektion immer Zusammenfassung ist, so sind alle Denkakte, die unter der Form der Zusammenfassung stehen, von der einen Art, und alle, welche unter dem Gegensatz stehen, sind Denkakte der andern Art. Vom ursprünglichen Gegensatz Subjekt und Objekt, giebt es fortschreitende Entgegensetzung; sie besteht aber nur unter der Form des Urteils, und jedes Urteil ist Entgegensetzung, weil zum Subjekt die Vielheit der Prädikate, zum Prädikat die Vielheit der Subjekte gedacht wird. (E, 499)

Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen: Letzteres das im Denken nicht rein Darstellbare, ersteres das im Sein nicht rein Gegebene. Die Auflösung: Beide konstituieren die beiden Asymptoten des Wissens. (G, 57)

Was wird also von hier aus der transcendente Grund alles wirklichen Denkens sein? Die Voraussetzung des Füreinanderseins beider Funktionen und also auch dessen, was sie beide repräsentieren, des Seins und des Denkens. Ursprünglich ist, wie gesagt, uns beides als eins gegeben in unserem eigenen Sein; aber wir müssen diese Identität auch voraussetzen als Resultat der Totalität des wirklichen Denkens, d. h. die Einheit des Denkstoffes und der

Denkform. Dies ist jetzt nur eine Formel, die wir in eine Anschauung verwandeln müssen. Der Anfang des Denkens von der Seite der intellektuellen Funktion ist, wie oben gesagt ist, die ursprüngliche Entgegensetzung, und das ist die des Subjekts als Denkenden und des Subjekts als Seienden, und die Totalität des Denkens von hier aus ist nur die fortschreitende Entgegensetzung von der ursprünglichen Entgegensetzung dessen, was als eins gegeben ist in uns selbst. Auf der Seite der organischen Funktion ist der Anfang das Zusammenfassen, und das Denken in seiner Totalität die fortschreitende Zusammenfassung von der ursprünglichen Zusammenfassung dessen aus, was ursprünglich entgegengesetzt gegeben ist. Denn Denken und Sein sind ursprünglich entgegengesetzt, in uns nämlich; denn in der denkenden Funktion ist das Objekt, das Sein, das Tätige, und das Subjekt das Leidende, dagegen in der wollenden Funktion ist das Denken das Tätige, und das Sein das Leidende. Im Gebiet des Zusammenfassens liegen die Exemplifikationen sehr nahe und sind auch schon vorgekommen; aber auf dem Gebiet der Entgegensetzung müssen wir uns das noch zur Anschauung bringen. Da haben wir die beiden Formen Urteil und Begriff, die letztere im weitern Sinne, wo auch die Vorstellung darunter zu begreifen ist. Im Begriff ist immer eine Einheit, die geworden ist aus der Vielheit durch Zusammenfassen, und in der Totalität der Begriffe haben wir die Gesamtheit des Zusammengefassten. Eben so ist das Urteil ein Verknüpfen. Wir waren im Zusammenhang unsrer Untersuchung auf das Urteil gekommen, indem wir sagten,*) dass der Begriffsanfang durch dasselbe in den vollständigen Begriff verwandelt wird. Da zeigt sich nun gleich, dass das Urteil immer auf der Entgegensetzung beruht. Denn da bleibt das Subjekt immer dasselbe, das Prädikat aber wechselt, und insofern wird Subjekt und Prädikat immer entgegengesetzt, indem ich mir bewusst bin, dem Subjekt können noch andere Prädikate zugeschrieben und das Prädikat noch andern Subjekten beigelegt werden, die ich aber jetzt ausschliesse. So ruht also das Urteil wesentlich auf der Entgegensetzung, wie der Begriff auf der Zusammenfassung. Das liegt schon in unsrer deutschen Sprache. (E, 500 f.)

*) *cf. S. 140 f.*

Transcendente Voraussetzung ist die Identität von Setzung und Entgegensetzung = Identität des Denkens uno Seins für das Sein, und Identität des Seins und Denkens für das Denken, beides für uns. (E, 500)

15. Die beiden Wissensformen: Begriff und Urteil. (Über den Syllogismus.))*

Aufsuchung dessen, was in der transcendentalen Seite der formalen entspricht. Nun aber fehlt uns auch der Form nach noch etwas. Denn sofern in gewisser Hinsicht die transcendentale und formale Seite dasselbe sein sollen, muss in jener etwas sein, was dieser entspricht und sie darin repräsentiert, und dies ist aufzusuchen, aber als etwas ausser dem wirklichen Denken Vorkommendes. Jene Identität aber war nur unter der Bedingung möglich, dass jedes Wissen selbst schon ein Verknüpftes sei, und wir müssen also, um das diese Eigenschaft Begründende in der Grundlage zu finden, das Wissen als Verknüpftes betrachten. (C, 400)

Wir kommen nun zu einer neuen Betrachtung, nämlich zu der Frage, wie dieser transcendente Grund des Wissens sich zu den Regeln des Verfahrens verhält, welches beide wir oben**) identifiziert haben. Der Grund des Denkens ist zwar selbst kein Denken, aber indem wir ihn aussprechen, wird er eo ipso ein wirkliches Denken, und insofern nun soll er zugleich die Regel des Verfahrens enthalten. Da müssen wir noch einmal zurückgehen auf die beiden Formen des Denkens, Begriff und Urteil. Wir haben bisher überwiegend den Begriff betrachtet, einmal wie er beim Übergewicht des Organischen als Bild sich gestaltet und dann auf der intellektuellen Seite als Konstruktion, oder besser als Formel erscheint. Da müssen wir also eben so das Urteil betrachten. Ausserdem aber zu untersuchen, ob beide auch die einzigen Formen des Denkens sind. Das richtigste Verfahren wird hierbei sein, dass wir die beiden Formen in ihrem Verhältnis zu einander betrachten, um zu sehen, ob uns das nicht

*) *cf. S. 123 und 140, auch im technischen Teil.* **) *cf. Kap. 9.*

auf eine dritte Form führt. Den Syllogismus können wir als eine solche nicht anführen, denn derselbe ist nicht ein einzelner Denkakt, sondern ein Verfahren im Fortschreiten von einem Denkakt zum andern. (E, 503 f.)

Wenn der Syllogismus eine eigene Form wäre, so müsste ihm auch ein eignes Sein entsprechen; ein solches lässt sich aber nicht nachweisen. Denn, dass Sein und Tun nicht von einander zu trennen sind, liegt schon abgebildet in der Art, wie Begriff und Urteil von einander abhängen. Der Gehalt des Syllogismus besteht nur darin, dass wenn ein Niedriges unter ein Höheres subsumiert wird, auch die Aktionen ihrer Möglichkeit nach mit aufgenommen werden. Neues Erkennen kann unmöglich dadurch entstehen. Der Form nach ist er Übergang aus einem Urteil durch einen Begriff zu einem andern Urteil, deutet also die Verschlingung beider Reihen an, die wir auch ohnedies schon kennen. (A, 327)

Der Schluss ist entweder die Analyse der einzelnen Elemente einer Anschauung der Supplement einzelner Elemente, wenn sin fehlen. (G, 47)

Der Syllogismus ist nicht die ausschliessende Form des Wissens, so dass kein Denken ein Wissen wäre, als das syllogistische. Denn der major muss auch ein Wissen sein, und dieser kann nicht immer wieder conclusio gewesen sein, sondern es muss ursprüngliche theses geben, welche auch ein Wissen sind. Es gilt also nur für das Gebiet des abgeleiteten Wissens. Die conclusio ist selbst unter der Form des Urteils und enthält das durch den Syllogismus hervorgebrachte Urteil. Wir fragen aber jetzt nicht nach der Genesis, sondern nach der Form des Wissens für sich. Diese ist also nur jene zweifache. (§ 138)

Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urteils.

Ausserhalb und gleichsam unterhalb des Begriffs steht das Empfinden, die Aktion der noch nicht objektiv gewordenen Rezeptivität; ausserhalb und gleichsam oberhalb des Urteils steht das Wollen, die Aktion der schon objektiv werdenden Spontaneität. Wie nun das Denken zwischen beidem eingeschlossen ist, ist es auch in jene beiden Formen geprägt, deren eine sich dem Empfinden, die andere dem Wollen nähert. Wem dieses nicht genügt, für den gilt alles folgende nur, bis er ein Wissen produziert, das weder Begriff noch Urteil ist. (§ 138)

Minimum des Begriffes und Maximum des Urteils, als Grenze gegen die benachbarten Funktionen, bestimmen den

Umfang des Denkens. Zwischen ihnen giebt es auch nichts, weil Begriff überall das Beharrliche und Urteil den Wechsel repräsentiert, zwischen welchen beiden es nichts giebt. Man könnte sagen, das Wissen im Urteil sei nicht sowohl die Konklusion, als ihre Auflösung in die Sätze. Allein diese ist selbst wieder ein Urteil. Karls, des Menschen, Sterblichkeit folgt aus aller Menschen Sterblichkeit. (C, 401)

Auf unserem Wege liegt die Frage, wie sich Begriff und Urteil gegen einander verhalten.

Sowol auf dem zum letzten Ziel, denn wir müssen wissen, inwiefern es zweierlei Verfahren giebt für die richtige Konstruktion des realen Wissens, als auch auf dem zum transcendentalen Mittelpunkt, denn wir müssen wissen, ob wir einen zweifachen Grund des Wissens zu suchen haben. (§ 139)

Gehen wir vom Begriff aus im weitesten Sinne des Wortes, und zwar zunächst von der Seite desselben, wo das Organische überwiegt, so ist das erste hier eine einzelne Vorstellung. Nämlich es wird ein Etwas gesondert aus der chaotischen Mannigfaltigkeit der organischen Affektion. Stellen wir dieses Einzelne mit anderm Ähnlichen zusammen, so kommen wir auf höhere Vorstellungen. Denken wir uns aber den entgegengesetzten Weg, so kann uns, wenn wir von der einzelnen Vorstellung in derselben Linie bleibend hinabsteigen wollen, eine neue Vorstellung nur entstehen, wenn wir dasselbe Etwas in seinen verschiedenen Zuständen auffassen. Sagen wir z. B.: A ist ein Ruhendes und ein sich Bewegendes, so sind wir von der einzelnen Vorstellung A zu zwei anderen hinabgestiegen. Aber, genau genommen, doch nicht zu zwei Vorstellungen, denn es ist ja nur ein und dasselbe A in seinen verschiedenen Zuständen aufgefasst, sondern Urteile sind es, die wir durch das Entgegensetzen von dem ruhenden und dem sich bewegenden A gewonnen haben. Die Vorstellung von Ruhe und Bewegung war uns nicht gegeben, sondern wir brachten sie mit, und indem wir sie mit dem gegebenen Etwas verknüpften, entstand uns das Urteil. Daraus folgt, dass die Grenze der Vorstellung nach dieser Seite hin das Urteil ist. Gehen wir nun aber umgekehrt von der einzelnen Vorstellung zur höheren, welche wird die höchste sein, unter die alle anderen befasst sind? Nicht die der Materie, die gar nicht im Gebiet des sondernden

Setzens liegt, sondern die des Dinges, unter die alle zusammengefasst sind. Könnten wir noch höher hinaufsteigen? Das Ding ist nur für das Denken, steht also noch unter dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. Wollten wir nun diesen auch noch aufheben, so kämen wir zu der Vorstellung des Seins, das alle Gegensätze ausgezogen hat. Aber dann müssten wir erst das Denken selbst aufgeben, denn das besteht nur in dem Gegensatz von Objekt und Subjekt. Wie nun aber der Gegensatz von Objekt und Subjekt nur aufgehoben und beides eins ist im Urteil, so sehen wir, dass auch nach dieser Seite hin der Begriff begrenzt ist durch das Urteil. Fänden wir nun dasselbe auch auf der Seite des Begriffs als Formel, und dann auch beim Urteil, dass es seinerseits sein Ende im Begriff hat, so hätten wir die vollkommenste Überzeugung, dass Begriff und Urteil die beiden einzigen Denkformen sind. Indes brauchen wir die Untersuchung in Beziehung auf den Begriff als Formel nicht durchzuführen. Wir versieren ja hier immer im Gegensatz, und betrachten wir diesen selbst, so ist er nur Denken unter der Form des Urteils. (E, 504 f.)

Das Urteil setzt seinem Wesen nach den Begriff voraus.

Wo Subjekt und Prädikat allgemeine Begriffe sind, ist es klar. — Wo das Subjekt ein einzelnes Ding ist, ist es doch nur Subjekt, als unter einen Begriff subsumiert, z. B.: Diese Flamme ist weiss. — Wo das Prädikat eine unmittelbare sinnliche Vorstellung zu sein scheint (weiss, süss u. s. w.) ist diese doch mehrerer Modifikationen fähig, was von dem Speziellsten, durch die Sprache Bezeichneten gilt, also als Begriff im Urteil gesetzt ist, nicht in der individuellen Bestimmtheit. (§ 140)

Urteile sind daher auch desto vollkommener, je mehr die Begriffe schon gebildet sind.

Das Urteil: Diese Flamme ist weiss, ist vollkommener, als das Urteil: Ein Weisses zeigt sich hier, welchem der in jenem schon gebildete Begriff fehlt. (§ 141)

Dies gilt nicht nur vom Subjekt, sondern auch vom Prädikat, wenn dieses bestimmbar ist, z. B.: Fettglanz statt Glanz überhaupt; hier ist der Begriff zwar enger, aber es ist doch überhaupt mehr begriffen, indem im Begriff Fettglanz auch die andern Arten bestimmt ausgeschlossen und also entgegengesetzt sind, wogegen im allgemeinen Begriff Glanz

die Modifikabilität nur als eine unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt, also nicht begriffen ist. (C, 401)

Der Begriff setzt überall das Urteil voraus.

Nicht nur, wo er auf kunstmässige Weise gebildet ist. Auch der natürlich gewordene kommt in der Mitteilung auf streitige Punkte (Tier und Pflanze auf Zoophyt), und kann dann nur durch scheidende Urteile als Wissen fixiert werden. (§ 142)

Der Begriff setzt das Urteil voraus von der bildlichen Seite, weil schon der Einheitsbestimmung (z. B. Etwas glänzt) ein Urteil zu Grunde liegt, aber auch von der Formelseite, denn die Entgegensetzung kann nur durch scheidende und ausschliessende Urteile bewirkt werden. (C, 401 f.)

Der Begriff ist desto vollkommener, je mehr er auf einem System von Urteilen ruht.

Denn jeder Begriff hat ein streitiges Gebiet nach allen Seiten, und ist also das Wissen erst recht fixiert, wenn er nach allen Seiten hin systematisch in Beziehung auf alles umgebende Sein durch scheidende Urteile bestimmt ist. (§ 143)

Die niedrigste Stufe ruht nur auf einem Urteil; der Begriff, der nach Massgabe seiner Form den Gegenstand erschöpft, muss ein ganzes System von Urteilen vor sich her haben. (C, 402)

Wenn also das Wissen in gleichmässig produzierten Begriffen bestehen soll, so müssen diese auf gleichmässig gebildeten Urteilen beruhen und umgekehrt, und wir sind in einem Kreise befangen.

Es wäre ein Sprung und also nur eine Ahndung, wenn wir sagen wollten, Urteil und Begriff müssten also auf einer Indifferenz von beiden ruhen, welche dann, sofern sie dem Sein entspricht, das Transcendentale wäre, und in den Begriffen und Urteilen sich entwickelnd, das Formale. (§ 144)

Der Kreis ist nur einer, wenn man das Wissen zeitlich betrachtet, weil man nämlich nicht weiss, mit welchem von beiden man anfangen kann. An und für sich sagt es nur gegenseitige Abhängigkeit aus. Der Kreis als solcher löst sich in den zweifachen positiven Inhalt, dass 1. vorwärts von jedem gegebenen Punkte jede Form nur in Verbindung mit der andern kann vervollkommnet werden, 2. rückwärts hinter jedem gegebenen Punkt ein solcher liegt, wo das Bewusstsein nur eine verworrene Indifferenz von Begriff und Urteil ist. Hierzu ist die Formel Etwas glänzt schon

Annäherung. Die Geschichte unseres Bewusstseins bestätigt dieses, indem jedes mit der Verworrenheit anfängt.

Wir betrachten nun Begriff und Urteil, jedes, inwiefern es wieder ein Mannigfaltiges sein kann. (C, 402)

Es fragt sich, welches von Beiden wir zuerst vornehmen sollen, Begriff oder Urteil? Geschichtlich verfahrend, müssten wir das letztere, weil offenbar im Bewusstsein des Kindes eher Aktionen gesetzt sind, als Dinge. Wenn es sich Dinge gegenübersetzt, muss es sich zugleich selbst als Einzelnes setzen, aber das Individuelle tritt erst allmählig aus dem Universellen heraus, welches also vorangehen muss. Auch die Sprache bestätigt dies. Das unpersönliche Zeitwort war offenbar früher, als das persönliche, welches einen Begriff als Subjekt voraussetzt. Die grammatische Dignität der dritten Person im Hebräischen deutet darauf, dass sie ursprünglich das unpersönliche Verbum war, dem die Persönlichkeit erst angebildet worden ist, und auch wir brauchen noch in demselben Mass das unpersönliche Zeitwort, als sich uns die Gegenstände nicht vollständig scheiden. Daher ist es auch ein sehr heilsamer Prozess, überall, wo es auf die Konstitution eines realen Wissens ankommt, die bestehende Begriffsbildung beiseit zu setzen und alles unabhängig aus dem Gesichtspunkt der Aktion anzusehen.

Hier aber, wo es uns mehr auf die Konstruktion des Formalen ankommt, muss die andere Ansicht vorangehen, dass das Urteil in keiner vollständigen Form eine Synthese aus Begriffen darstellt und der Begriff also als das Elementare vorangehen muss. (A, 339)

16. Das Gebiet der Begriffsbildung.

Das Gebiet des Begriffs erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des Höheren und Niederen, Allgemeineren und Besonderen.

Er ist Aussonderung einer Einheit des Seins aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit, welche aber selbst wieder Mannigfaltigkeit in sich trägt und als Teil mit anderem eine höhere Einheit bildet. Dies geht daraus hervor, dass sich die Begriffe gegen einander teils als koordinierte, teils als subordinierte verhalten. (§ 145)

Die schwebende Einheit ist uns überall im Zustand streitiger Vorstellung gegeben. Sie liegt aber auch schon im Ineinander beider Funktionen. Jeder wirkliche Begriff ist vermöge seiner organischen Seite, als stetig, ein völlig Bestimmtes, wovon nur aufgestiegen werden kann, und vermöge seiner intellektuellen ein Höheres, weil dle Entgegensetzung auf mancherlei Weise verbildlicht werden kann. (C, 402)

Eine andere Differenz, als die des Höheren und Niederen, ist nicht in den Begriffen. Um nun aber die Grenzen zu finden, werden wir, anknüpfend an jenen schwebenden Unterschied, zunächst bestimmen können, was auf jeden Fall noch nicht der höchste und noch nicht der niedrigste Begriff ist. (B, 85)

Jeder vollkommene Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch Einiges unter sich begreift.

Auch das einzelne Ding, inwiefern wir es im Denken auffassen, ist noch Begriff; denn es entwickelt Erscheinungen oder Tätigkeiten aus sich, welche seinen ganzen Charakter in sich tragen (so die Handlungen des einzelnen Menschen), aber durch ein Hinzukommendes bestimmt, und welche sich also zu ihm verhalten, wie das Niedere zum Höheren. Und auch in diesen wieder ist noch eine Möglichkeit von Modifikationen gesetzt, wie die Specifikabilität in jedem höhern Begriff. (§ 146)

Auch von dem einzelnen Dinge giebt es einen vollkommneren oder unvollkommneren Begriff, je nachdem er auf einem vollständigen Cyklus von Urteilen ruht, oder nicht. Erscheint nun auch dieser als ein höherer, so ist der Satz allgemein. (C, 402)

Je mehr wir den Gegenstand ins Besondere spielen, desto mehr allgemeine Begriffe müssen wir zu Hülfe nehmen (so zu den Handlungen des einzelnen die allgemeinen sittlichen Begriffe). Das Letzte also, was herauskommt, ist das Verwandtsein jedes Gegenstandes mit allen, d. h. die blosse Modifikabilität des Gegenstandes. Diese ist aber nichts, als eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Urteilen. Eben weil hier die Urteile unendlich sind, darum giebt es keinen vollkommenen Begriff von einem Einzelnen. (C, 85 f.)

Das Gebiet des Begriffs endet also nach unten in die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urteilen, welche wieder mannigfaltig zusammengefasst werden könnten.

Das heisst, die Grenze des Begriffs nach unten ist die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren. (§ 147)

Wenn ich aber nun unterscheide das ruhende (bestimmte) Insekt, und das kriechende, so ist dies eigentlich kein Begriff mehr, sondern nur ein verlarvtes Urteil, und der Begriff als niedrigster geht aus in eine unendliche Menge solcher Urteile. Nun aber kann man, eben deshalb, weil der Begriff des einzelnen Dinges auch noch kein absolut niedrigster ist, dasselbe auf jeder Stufe wiederholen. Auch der Begriff der Gattung kann als niedrigster angesehen werden und geht dann in eine blosse Unendlichkeit von Urteilen aus. Z. B.: Der Begriff Hund mit verlängertem Leibe und erhöhten Beinen verschiebt sich zum Begriff Windhund, wobei die Urteile allerdings dem Begriff der Arten gleich gelten, aber die Form der Entgegensetzung verlieren. (C, 402 f.)

Jeder vollkommene Begriff ist zugleich ein niederer, inwiefern er nur noch einiges ausschliesst.

Auch der allgemeinste Begriff des Dinges ist noch ein niederer; denn über ihm steht der höhere des absolut einen, ungeteilten Seins. Auch dieser ist noch ein niederer, inwiefern ihn noch der Gegensatz von Begriff und Gegenstand begleitet. (§ 148)

Das Mass des Ausschliessens ist das Mass des Niedern. Der Begriff Ding schliesst noch aus, weil das Denken als Beziehung auf das Sein im Ding als solchem nicht gesetzt ist. (C, 403)

Steigen wir höher hinauf, so ist das Sein, sofern das Bezogenwerden auf das Denken ausgeschlossen, also das Denken mit hineingesetzt ist, kein Begriff mehr, weil die bestimmte Einheit darin fehlt, und es bleibt nur übrig eine Möglichkeit von unendlich vielen Urteilen, durch welche bestimmte Einheit gesetzt und die Beziehung wieder hergestellt wird. (C, 403)

Nur die Idee der absoluten Einheit des Seins, inwiefern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist, ist kein Begriff mehr.

Denn sie kann nicht angesehen werden als aus einem System von Urteilen entstanden, indem von dem Sein nichts ausgesagt werden kann und sie schliesst auch nichts mehr aus. (§ 149)

Diese Idee ist also zwar der Materie nach ein Begriff, aber nicht der Form nach.

Der Materie nach, weil eine Einheit des Seins darin gesetzt ist. (§ 150)

Nicht der Form nach nach, denn es kann nichts davon ausgesagt werden; sie ist die blosse Setzung, die aber nicht in eine Mannigfaltigkeit, in ein System von Gegensätzen zerlegt werden kann. (B, 86)

Auch durch die Mehrheit von Urteilen, dass in jener Idee alle höchsten Gegensätze aufgehoben sind, wird jene Idee nicht zum Begriff.

Denn da diese Urteile nur negativ sind, lässt sich kein Begriff daraus zusammensetzen. (§ 151)

Das Gebiet des Begriffs endet also nach oben ebenfalls in eine Mehrheit möglicher Urteile. (§ 152)

Der Begriff als Sein, an welchem entgegengesetzt werden kann, ist nur ein uneigentlicher Begriff. Eben dies kann nun auf jedem Punkte der Fall sein. Wenn ich z. B. keinen höheren Begriff setzen will, als Hund, so kann ich nur übergehen in die Totalität der koordinierten Begriffe. Allein sofern diese nicht aus dem höheren Begriff des Tiers durch Entgegensetzung abgeleitet sein sollen, so sind sie nur Urteile, und zwar negative, was der Begriff Hund nicht ist.

Berichtigender Zusatz zum letzteren. 1. Der Begriff Ding ist noch ein niederer Begriff. Jeder niedere ist ein solcher, insofern mehr in ihm entgegengesetzt ist; der niedere kann in einen höheren verwandelt werden, wenn Entgegensetzung aufgehoben wird. Im Begriff Ding kann noch die Entgegensetzung von Gedanken und Gegenstand aufgehoben werden; also ist er noch ein niederer. 2. Der höhere aber ist kein wirklicher Begriff mehr. Wenn ich Beziehung auf das Denken wegnehme, so hat dann auch das Denken keine Beziehung mehr auf das Sein. Also wird dies nicht mit Überzeugung an und für sich gedacht. Ist aber diese Beziehung weggenommen, so ist im Sein auch keine bestimmte Einheit mehr, die nur aus dieser Beziehung hervorgeht. 3. Der Form nach müsste der höchste Begriff lauten: Sein mit aufgehobener Entgegensetzung. Dies ist verkapptes Urteil. In dem Urteil aber ist eine Mannigfaltigkeit von Urteilen mitgesetzt, weil die Entgegensetzung unendlich mannigfaltig ist. Die Begriffslinie endet also nach oben ebenfalls in eine Unendlichkeit

möglicher Urteile, welche aber negativ, also auch kein wirkliches Denken sind. (C, 403 f.)

Hieraus folgt das schon anderwärts Festgestellte*), dass kein Begriff vollendet ist, als mit allen zugleich. (E, 498)

17. Das Gebiet der Urteilsbildung.

Betrachtung der Urteilsform. Das leere Urteil ist nur das Setzen selbst, oder anfangende Begriffsbildung selbst in der Form des Urteils, welche nur die Wiederholbarkeit oder das Festhalten des Gesetzten bedeutet. (E, 505)
Das Urteil ist eine elementare Einheit, welche sich, als unvollständig ankündigend, zum Weitergehen einladet. Aber alle Urteile zusammen bilden keine Anschauung, als nur durch einen eigenen Akt des Zusammenfassens und Auf-einander-beziehens. (G, 73)

Beim Begriff fanden wir erst aus der Vergleichung höherer und niederer Begriffe, also nur mittelbar, dass jeder zugleich ein höherer sei und ein niederer. Im Urteil dagegen ist uns die Duplizität geradezu gegeben, denn in jedem ist Subjekt und Prädikat. Nun giebt es eine zweifache Beziehung des Prädikats auf das Subjekt, je nachdem das Prädikat aussagt, was im Subjekt bloss möglich, oder was in demselben bestimmt, wirklich, notwendig ist. Wir könnten noch zwei andere Beziehungen setzen: 1. die, wo Subjekt und Prädikat gleich wären, wo das Prädikat das Subjekt ganz ausfüllte, 2. wo das Prädikat im Subjekt auch nicht einmal der Möglichkeit nach wäre. Aber ein Urteil der ersten Art, ein identisches, wäre ganz leer, denn ihm fehlte der Inhalt, und das Urteil der anderen Art wäre ebenfalls leer, denn ihm fehlte die Form, die Relation zwischen Prädikat und Subjekt, also das Zusammenstimmen des Denkens mit dem Sein. Also bleibt nur nur jene zuerst gesetzte Duplizität übrig. Betrachten wir diese nun näher, so ist das Prädikat, wenn es im Begriff des Subjekts schon bestimmt gesetzt ist, ein Teil desselben; wenn aber nur der Möglichkeit nach, dann nicht. Im vollkommenen Begriff müsste alles, was irgend in Beziehung auf ihn ausgesagt werden könnte, als Teil von ihm gesetzt sein. Gäbe es also

---

*) *cf. S. 141.*

wirklich vollkommene Begriffe, so gäbe es in Beziehung auf sie auch nur Urteile dieser Art (analytische). Natürlich haben wir nur allgemeine Urteile im Auge, nicht Aussagen einer blossen Tatsache, wo das eigentliche Urteil blosse Zeitbestimmung ist und mit dem Wissen nichts zu tun hat. In Beziehung auf die unvollständigen Begriffe dagegen giebt es Urteile der einen und der andern Art; je unvollständiger die Begriffe sind, desto mehr sind die Prädikate blosse Möglichkeiten des Subjektes, je vollständiger, desto mehr haben alle Urteile die Form, dass die Prädikate schon im Subjekt mitgesetzt sind. Z. B. wenn wir sagen: Der Mensch ist sterblich, so wird jetzt jeder zugeben, der Begriff sterblich sei ein Teil des Begriffes Mensch. Aber gehen wir weiter zurück, so gab es eine Zeit, wo der Begriff Mensch noch so unvollkommen war, dass der Begriff der Sterblichkeit noch nicht mit darin gesetzt war, sondern wenn man den Tod wahrnahm, so setzte man die Sterblichkeit bloss als Möglichkeit in dem Begriffe Mensch. Die Urteile nun, welche auf dem unvollkommenen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinsetzend, zu seiner Vervollkommenung beitragen, sind eigentliche (synthetische); die uneigentlichen gehen dem Begriff voran. (B, 88)

Wenn uns das Urteil auch ein zweifaches werden soll, so müssen wir Minimum und Maximum aufsuchen. Da nun Urteil Beziehung zweier Begriffe ist, so dürfen sie nicht dieselben sein, aber auch nicht entgegengesetzt. In beiden Fällen ist das Urteil Null. Also partielle Identität und Entgegensetzung verbunden. Das Urteil desto grösser, je geringer die Identität. Man kann aber auch von der Beziehung ausgehen. Die Beziehung darf nicht das Wesen aufheben, sie darf auch nicht das Wesen selbst sein.*) Also die Möglichkeit derselben muss im Wesen liegen. Z. B. im Begriff Hund muss der Begriff Beweglichkeit liegen, d. h. die Möglichkeit des Laufens; aber der Inhalt des Urteils: der Hund läuft, kann nicht im Begriff selbst gesetzt sein. Jenes ist das uneigentliche Urteil, weil ich dadurch nichts erkenne, als was in der Begriffsbildung schon erkannt ist. Dieses

*) *Randb.* Oder so: Die Urteilsverknüpfung darf nicht die Begriffsverknüpfung selbst sein, aber auch diese nicht aufheben.

das eigentliche, weil es eine im Begriff nicht gesetzte Verknüpfung enthält. Jenes ist als Erkenntnis kleiner, dieses grösser. Der Gegensatz ist aber deshalb ein fliessender, weil dasselbe Urteil beides sein kann, je nachdem der Begriff ist. Der unvollkommenste Begriff lässt den meisten freien Spielraum für eigentliche Urteile. Der vollkommenste Begriff hat alles in sich aufgenommen (z. B. der Begriff Hund die Beweglichkeit in ihrer bestimmten Art und ihrem Grade, ebenso die Differenz der Grösse und der Farben), und es bleibt für das eigentliche Urteil nichts übrig als das Individuum und der Moment. (Jetzt läuft der Hund; dieser Hund läuft.) (C, 405)

Da wir das Urteil als auf dem Begriff beruhend ansehen, können wir nur von den eigentlichen Urteilen reden, indem die uneigentlichen dem Begriff vorangehen. (§ 156)

Das Subjekt im Urteil ist ein für sich gesetztes, das Prädikat ein in einem andern gesetztes Sein. (§ 157)

Im allgemeinen verhalten sich Subjekt und Prädikat wie Nomen und Verbum. Das Subjekt wird durch das Nomen, das einem beharrlichen Sein entspricht, ausgedrückt; das Verbum drückt einen Zustand, eine Tat, ein Leiden aus, also nicht für sich Gesetztes, sondern in anderem Setzbares. Sagen wir aber, der Begriff des Prädikats ist im Subjekt gesetzt, so verhalten sich beide nicht mehr so, denn dann ist der Begriff des Prädikats in das Wesen des Subjekts als innere Kraft desselben aufgenommen, und alle Unbestimmtheit unseres Erkennens ist aufgehoben. Also nur unter dieser Voraussetzung, dass wir dem Subjekt das Prädikat als Zustand, Handeln oder Leiden beilegen, dass das Prädikat also noch nicht vollkommen unter dem Begriff des Subjekts aufgefasst ist, passt die obige Erklärung und auch die Bedeutung des Verbum. (B, 90)

Bei einem Prädikatsbegriff fragt man gleich danach, worin er gesetzt ist; bei einem Subjektsbegriff, was darin gesetzt ist. (Anmerk. 1. Man kann einem Prädikatsbegriff die Form eines Subjektsbegriffes geben, besonders wenn darin noch etwas näher bestimmt sein soll. Das Wesen bleibt dadurch ungeändert. 2. Auch bei dem Subjektsbegriff kann man fragen, worin er gesetzt ist, nämlich, als niederer, in welchem höheren. Allein dies ist auch nur Form und

kann nur vorkommen, wenn der Begriff nicht von beiden Seiten konstruiert ist.) (C, 406)

Das Prädikat ist vor dem Urteil ausser dem Subjekt gesetzt, und also das Nichtsein desselben, und die Totalität der Prädikate wäre die Totalität des Nichtseins des Subjekts.

Es ist hier vom Denken nur als Denken die Rede, und es fragt sich also nicht, was für Prädikate zu einem Wissen mit einem Subjekt verbunden werden können. Aber alle Begrenzungen eines Subjekts müssen als Urteile aufgefasst werden. (§ 158)

Das Prädikat kann nur insofern Nichtsein des Subjekts heissen, als es in demselben, so wie es vor dem Urteil gefasst war, nicht enthalten ist, keineswegs als ob es auch ein dem Subjekt Widersprechendes oder es Aufhebendes sein könnte. (D, 464)

Wenn man sagt, dass das Endliche und Einzelne nichtist für die Vernunft, so liegt darin nicht das Setzen eines positiven Scheins als eines Reellen, sondern nur, dass es nicht eine Einheit für die Vernunft ist. (G, 20)

Das Urteil ist also eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjekts, und die Grenzen seines Gebietes also gleichfalls aus dem Maximum des Seins und des Nichtseins zu finden. (§ 159)

Jedes Urteil sagt aus, wie in einem ein anderes gesetzt wird. Es kann aber desto mehr in jedem Urteil gesetzt werden, je weniger in dem Subjekt schon vor dem Urteil (d. h. als Begriff) gesetzt ist, und umgekehrt. (C, 406)

Der Inhalt des Urteils ist eigentlich danach zu messen, wie weit die Begriffe von einander abstehen, d. h. je weiter hinauf der Verwandtschaftspunkt liegt. Es kommt aber hier mehr darauf an zu wissen, unter welchen Bedingungen ein Urteil nicht mehr möglich ist nach beiden Seiten hin. Zuerst also fragt sich: Wie muss das Subjekt gesetzt sein? (D, 464)

Je mehr Sein in einem Subjekt gesetzt ist, desto weniger ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm prädikabel gesetzt, und das absolute Subjekt ist dasjenige, in welchem alles Sein gesetzt und von dem also nichts zu prädizieren ist.

Die entgegengesetzte Formel, dass von einem Subjekt, in welchem

null Sein gesetzt ist, alles könne prädiziert werden, wäre leer, und wir müssen also hier suchen vom Prädikat auszugehen.*) (§ 160)

Die absolute Verringerung der Setzbarkeit durch Urteil ist die gänzliche Vernichtung derselben, und dann muss also alles Sein im Subjekt schon als Begriff gesetzt sein. (C, 406)

Das Prädikat, als in einem andern gesetztes Sein, ist dasselbe in einem und in einem andern gesetzt, und es ist also nur desto grösser, in je mehreren es gesetzt ist. (§ 161) — Je mehr aber in anderem gesetzt ist, um desto weniger ist für sich selbst gesetzt, und das Maximum des Prädikats besteht darin, wenn alles in allem gesetzt ist, wobei aber kein Subjekt im engern Sinne übrig bleibt. (§ 162)

Hier ist noch ein verdächtiger Schein von Erschleichung in dem Übergehen von der Einheit des Prädikats zur Vielheit der Prädikate. Aber aus eben dem Grunde, weil die absolute Verringerung des Urteils nur in einem Subjekt sein kann, weil nämlich, wenn viele gesetzt sind, jedes noch einen Teil seines Seins in einem andern haben kann, und also auch noch geurteilt wird, aus eben dem Grunde ist die absolute Vergrösserung des Urteiles nur in der Allheit der Prädikate. Denn wenn ein Prädikat in unendlich vielen Subjekten ist, ist doch von allen nur ein und dasselbe auszusagen, und nur wenn von allen alles auszusagen ist, haben wir das absolute Maximum des Urteilens. Die Subjekte sind dann (Null = Minimum) so wenig gesetzt, dass in keinem etwas gesetzt ist, wodurch irgend ein eigentliches Urteil aufgehoben würde. (C, 406 f.)

Es liegt aber in der Natur, dass zu einem Subjekt viele Prädikate gehören, bis der Begriff ganz vollständig ist. Am grössten ist also das Gebiet, wenn alles in allem setzbar ist. Dann ist aber kein eigentliches Urteil mehr möglich, weil kein bestimmtes Subjekt vorhanden ist. (D, 464 f.)

Das Gebiet des Urteils ist also begrenzt auf der einen Seite durch das Setzen eines absoluten Subjekts, von welchem nichts prädiziert werden kann, und auf der andern

---

*) *Randb.* Es folgt hieraus und aus dem obigen, dass, wenn die Welt spekulativ gesetzt ist, nur noch die Geschichte zu setzen bleibt.

Seite durch das Setzen einer Unendlichkeit von Prädikaten, für welche es keine bestimmten Subjekte giebt, d. h. einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. (§ 163)
Das eigentliche Urteil, d. h. das, wodurch das Prädikat erst in das Subjekt hineingesetzt wird, hat sein Mass in der Spannung beider Begriffe; je bestimmter sie auseinandertreten, desto mehr ist das Urteil. Das Prädikat kommt zum Subjekt als dessen gewesenes Nichtsein. Je mehr schon durch Urteile in das Subjekt hineingesetzt ist, desto weniger Urteilsstoff bleibt übrig, und das Urteil hört auf in dem absoluten Subjekt, in welches alles gesetzt ist (und das selbst nur unter der Form des Begriffs gesetzt sein kann). Von der andern Seite, das Prädikat kommt zum Subjekt als auch im andern Seiendes. Wenn aber alles als Prädikat gesetzt ist, so bleibt kein Subjekt übrig, sondern ein gemeinschaftliches Sein. (E, 505 f.)

Die Geschiedenheit des Seins wird aufhören und eine absolute Gemeinschaftlichkeit eintreten; denn wenn alle Prädikate allen Subjekten beilegbar sind, so ist dadurch alles identisch und gemeinschaftlich geworden, und nichts von dem andern geschieden. Ist die chaotische Verworrenheit in eine bestimmte Vielheit von bestimmten Einheiten aufgelöst, so ist das das System der Begriffe als Subjekte; wenn aber in diesem alles allem beigelegt ist, so hört die Geschiedenheit auf; d. h. setzen wir das absolute Prädizieren, so hört das Subjektsetzen auf, so wie bei dem Setzen des absoluten Subjekts das Prädizieren aufhört. Hört aber das Subjektsetzen auf, so hört auch das Urteilen auf, und wir haben also die Grenze des Urteils von dieser Seite, nämlich die Gemeinschaftlichkeit des Seins, die wir nur als Begriff setzen können. (E, 506)

18. Das Verhältnis der Begriffs- und der Urteilsgrenzen zu einander.

Wenn nun das absolute Subjekt kein Begriff mehr ist, weder von seiten der organischen Funktion, weil es nicht aus einem Grösseren herausgenommen ist, noch von seiten der intellektuellen, weil es durch keinen Gegensatz bestimmt ist, und ebenso auch die Unendlichkeit der Prädikate, weil jedes in allem Gesetzte auch aus keinem herausgenommen

und keinem entgegengesetzt ist, wie verhalten sich die Denkgrenzen des Urteils und des Begriffs gegeneinander? (C, 407)

Die unbestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urteile (Begriffsgrenze*) und die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins (Urteilsgrenze*) sind dasselbe. (E, 506)

Das zeigt sich so: Wenn ich urteile, um ein unbekanntes Etwas aus der Verworrenheit zu bringen, so muss ich dies auf die Gesamtheit des Seins beziehen, d. h. ich gehe aus von der Gemeinschaftlichkeit des Seins. Sonst gäbe es keine Setzung, welche zugleich Scheidung wäre. Also die Möglichkeit der Urteile und die Gemeinschaftlichkeit des Seins ist ein und dasselbe und das, was den Übergang vom Urteil zum Begriff möglich macht. (E, 506)

Die absolute Einheit des Seins (Begriffsgrenze**) und das absolute Subjekt (Urteilsgrenze**) sind dasselbe. (E, 506)

Denn da in der absoluten Einheit des Seins alles eingeschlossen ist, und eben deshalb nichts von ihr prädiziert werden kann, so ist sie auch das absolute Subjekt; und ebenso, da dieses nichts ausser sich hat, weil nichts von ihm prädiziert werden kann, so ist es auch die absolute Einheit des Seins. So zeigen sich also auch von dieser Seite die Grenzen des Begriffs und des Urteils als dieselben. Und da Begriff und Urteil die einzigen Formen des werdenden Wissens sind, so sind dieselben Grenzen auch die des werdenden Wissens überhaupt. (E, 506)

Ob beides dem transcendenten Grunde angehörig, wäre noch Gegenstand einer Untersuchung. (E, 506)

Das absolute Subjekt und die absolute Einheit des Seins sind zwar als Gedanken genetisch verschieden, drücken aber nur dasselbe Sein aus. (§ 174a)

Das Wissen nämlich ist nur ein Wissen vermöge seiner Übereinstimmung mit dem Sein, und wir sagen: Es ist dasselbe Sein, was jetzt unter der Form des Begriffs, jetzt unter der Form des Urteils gedacht ist. Was an der Grenze des Begriffs ist, ist seiner Form nach kein Begriff mehr, weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufstellen können.

*) *untere.* **) *obere.*

Damit sprechen wir ihm aber nur die Form des Wissens ab, nicht den Inhalt; dem Inhalte nach liegt es in derselben Reihe mit allem übrigen Wissen. Der Inhalt des Wissens aber ist das Sein, hier also das Sein, wovon ein wirklicher Begriff nicht zu vollziehen ist. Am Ende des Urteils ferner finden wir das absolute Subjekt, von dem nichts mehr prädiziert werden kann. So fehlt die Form des Urteils. Es ist aber ein angelegtes Urteil, wie jenes ein angelegter Begriff, und das ihm zu Grunde liegende Sein ist ein solches, dass wir auch das Urteil darüber nicht mehr vollziehen können. Dort wie hier wird also das Sein vorgestellt, das über jene beiden Formen hinausgeht, und seinem Inhalte nach als unvollzogener Gedanke dasselbe ist, während genetisch beides verschieden ist, indem wir zu dem einen vom Begriff, zu dem andern vom Urteil aus kommen. (B, 99 f.)

> Wenn dasselbe Sein als Begriff gewusst werden kann und auch als Urteil, so ist auch das Sein, welches allem als Begriff Gewussten und allem als Urteil Gewussten, selbst nicht eigentlich gewusst, zu Grunde liegt, nur eines. (§ 173)

Das heisst, es giebt keine Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung. (B, 99 f.)

> Das Wesen selbst ist die Form des Seins, die Form selbst ist das Wesen des Denkens. (G, 26)

> Das Setzen einer absoluten Einheit des Seins und das Setzen einer absoluten Mannigfaltigkeit des Erscheinens ist kein Denken, da es weder Begriff noch Urteil ist; aber beides sind die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens. (§ 165)

Wo ist uns nun gegeben das absolute Subjekt, von dem nichts mehr prädiciert werden kann, und wo der höchste Begriff, in welchem der Gegensatz von Begriff und Gegenstand aufgehoben ist? Nicht in unserm Denken, über welches beide hinaus liegen. Wo ist uns gegeben die Möglichkeit unendlich vieler Urteile, die das schlechthin Einzelne bildet, und wo der unendliche Vorrat von Prädikaten ohne alles Subjekt? Auch nirgend in unserm Denken, sondern in jedem wirklichen Denken sind wir immer schon über beides hinaus, es liegt uns also überall vor dem Bewusstsein und ist nichts als das schlechthin Chaotische des Wahrnehmbaren. Im Übergange aus der Bewusstlosigkeit

ins Bewusstsein können wir es gleichsam ertappen, aber in diesem Übergange giebt es noch kein Subjekt, sondern alles ist nur Merkmal, nur unendliche Beziehbarkeit, aber nichts Festes. (B, 92)

1. Dass ich die organische Grenze die absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens nenne, ist sprachgemäss. Denn Erscheinen wird immer nur von dem, was aus der organischen Funktion hervorgeht, gebraucht; selbst was wir innere Erscheinung nennen, führen wir auf organische Funktion zurück, nur dass sie nicht von aussen, sondern von innen affiziert ist und also nur mit Unrecht auf etwas Äusseres bezogen wird. Dann wird auch, wenn wir etwas Erscheinung nennen, zweifelhaft gelassen, ob es etwas für sich Seiendes sei, oder nur etwas in einem andern. Bei einer blossen Erscheinung präsumieren wir immer das Letztere, und so deutet also der Name auf die Natur des Prädikats. 2. Das Verhältnis des unvollkommenen Begriffs zum vollkommenen ist hier auch nur Form, weil keines ein wirkliches Denken ist, gründet sich aber darauf, dass das absolute Subjekt den ganzen Urteilsprozess und also auch den Begriffsprozess (welche alle wieder in Aktionen aufgelöst sein müssen) voraussetzt. Das unentgegengesetzte Sein aber ist die blosse Negation des wirklichen Denkens und setzt keine bestimmten Begriffe oder Urteile voraus. Ebenso auf der andern Seite. Die Gemeinschaftlichkeit des Seins ist die allgemeine, das Für-sich-gesetzt-sein, aufhebende Wechselwirkung und setzt alle Urteile als wirklich gebildet voraus; die unbestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urteile aber ist die Negation des Urteils und damit auch des Begriffs und ist also das schlechthin Unvollkommene als Grenze dargestellt.*) (C, 407 f)

Das absolute Subjekt ist ein Ausdruck für die Gesamtheit des Denkens; denn es ist darin alles gesetzt, was im Denken enthalten sein kann. Dieses hatten wir gleichgesetzt der absoluten Einheit des Seins, welche uns entstanden war durch Aufhebung aller Gegensätze. Die Formel „unbestimmte Mannig-

*) *Randb.* Begriffs- und Urteilsgrenze, Vollkommenes und Unvollkommenes, aufeinander bezogen, repräsentieren im Transcendenten die formale Seite.

faltigkeit möglicher Urteile", schliesst die Möglichkeit von Entgegensetzung von Subjekt und Prädikat in sich, und in der Formel „Gemeinschaftlichkeit des Seins" ist eine Vielheit des Seins gesetzt, denn ohne Vielheit keine Gemeinschaftlichkeit. Also in der absoluten Einheit des Seins ist die Vielheit aufgehoben, in der Gemeinschaftlichkeit des Seins die Einheit; aber beides ist immer in Beziehung auf einander, weil nur dadurch ein Übergang von der einen Form in die andere möglich ist. Beziehen wir das auf das Wissen in seinem Werden, so erhalten wir die Formel: Die absolute Einheit des Seins setzen wir voraus, indem wir die Gemeinschaftlichkeit des Seins hervorbringen im Denken, und die Gemeinschaftlichkeit des Seins setzen wir voraus, indem wir die absolute Einheit des Seins hervorbringen im Denken. Denken wir uns also die Begriffsbildung vollendet, wo wir eine solche Vielheit haben, denn jeder Begriff ist etwas für sich im Denken, so müssen wir sie beziehen auf die Gemeinschaftlichkeit des Seins, d. h. jedes muss so durch das andere bedingt erscheinen, dass in jedem zugleich das andere ist. Das ist die Voraussetzung des allgemeinen Zusammenhanges des als Vieles gesetzten Seins, und diese ist von dieser Seite das allem wirklichen Denken, sofern es Wissen werden will, zu Grunde Liegende. Ebenso ist es auf der andern Seite: die absolute Einheit des Seins oder das absolute Subjekt ist immer dasselbe mit der Gemeinschaftlichkeit des Seins, d. h. wir haben sie nur in der durchgängigen Aufeinanderbeziehung dessen, was als Vieles gesetzt ist. Ohne das wäre die absolute Einheit des Seins nur ein leerer Gedanke; sie wird nur ein erfüllter, wenn sie als aus der Vielheit entstanden gesetzt wird. (E, 507 f.)

1. Das Sein mit aufgehobenem Gegensatz verhält sich zum absoluten Subjekt wie der unvollkommene Begriff zum vollkommenen. 2. Ebenso verhält sich die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urteile zur Totalität der Prädikate. 3. Beide gleichnamige Grenzen sind identisch und verhalten sich zu einander, wie die intellektuelle Seite zur organischen. (C, 407)

Inwiefern wir nun hieran das früher Vermisste, nämlich die Beziehung auf die formale Seite unserer Aufgabe,

gewonnen haben, geht aus Folgendem hervor. Jeder Begriff, sofern er unvollkommen ist, setzt noch ein Sein ohne Entgegensetzung. Denn wenn er unvollkommen ist, so ist noch manches in seinem Gegenstande Enthaltene in ihm nicht aufgenommen. Aber es kann auch nicht das Gegenteil davon aufgenommen sein, sonst wäre er nicht nur unvollkommen, sondern falsch. Also ist das Nichtaufgenommene und dessen Gegenteil gar nicht in ihm entgegengesetzt. Jeder Begriff, sofern er vollkommen ist, hat alles Prädikable in sich aufgenommen; er trägt also die Form des absoluten Subjekts an sich und ist von demselben nur durch die Grösse unterschieden. Nun ist jeder wirkliche Begriff sowohl vollkommen als unvollkommen. Die eine Grenze bezeichnet also seine positive Seite, die andere seine negative. Beide Grenzen sind also identisch, sofern sie das wirkliche Denken zum Gegenstande haben; jede aber für sich bezeichnet nur die eine Seite in abstracto und ist kein wirkliches Denken. Beide aber, aufeinander bezogen, bezeichnen die Methode des Fortschreitens in der Begriffsbildung, d. h. also die Beziehung auf die formale Seite. Ebenso ist es nun mit den Urteilsgrenzen. Wenn das eigentliche Urteil, auf den relativ vollkommenen Begriff folgend, das einzige eigentliche Urteil ist, so ist also der erste Anfang desselben das Setzen der möglichen Geschichte oder möglichen Individualisierung und im ersten wirklichen Urteil sind alle folgenden nicht mitgesetzt, sondern ausgeschlossen; jedes Urteil also, sofern es noch nicht mit den dazu gehörigen verbunden ist, trägt die Form der Mannigfaltigkeit möglicher Urteile in sich. Umgekehrt, wenn Tätigkeit und Empfänglichkeit des einzelnen Dinges oder Beziehungen des einzelnen Moments erschöpft sind, so ist alles in ihm und es selbst in allem. Also jedes Urteil als vollkommen trägt die Form der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins und unterscheidet sich von derselben nur durch die Grösse. Die beiden Urteilsgrenzen also sind identisch, sofern sie das wirkliche Denken zum Gegenstande haben. Denn sie sind wirklich in jedem, und, aufeinander bezogen, stellen sie die Form des Fortschreitens in der Urteilsbildung auf. Auf der Begriffsseite müssen wir in jedem Augenblick die verworrene Indifferenz

verlassen und auf das absolute Subjekt losgehen. In der Urteilsbildung müssen wir in jedem Augenblick das chaotische Ineinander verlassen und uns der absoluten Gemeinschaftlichkeit nähern. Nur wer sich an diese Exponnenten hält, kann zu einer Annäherung an das Wissen kommen. Inwiefern aber nun die transcendente Grundlage alles Wissens uns hierin wirklich gegeben ist, geht nur hervor, wenn wir auf das Verhältnis der Denkgrenzen zur organischen und intellektuellen Funktion im Denken sehen. Nämlich die unvollkommene Begriffs- und Urteilsgrenze an sich sind die primäre Voraussetzung alles Denkens, die wir in jedem Denken schon hinter uns haben: immer haben wir schon entgegengesetzt und bestimmt. Dass es aber im Denken eine annähernde Fortschreitung an das Wissen giebt, beruht nur darauf, dass die organische Entwickelung und die intellektuelle in ihrer Totalität dieselben sind, und also auch jedes in der einen unter etwas in der andern subsumiert werden kann, und dies beruht auf der Idee des absoluten Subjekts, in welchem der Gegensatz zwischen dem Denkenden und dem Gedachten aufgehoben ist. Dies erstreckt sich aber zugleich auch über das Gebiet des Urteils. Denn die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins ist nur in dem absoluten Subjekt, und in diesem also ebenso gut der Gegensatz zwischen Urteil und Tatsache, worauf allein das eigentliche Urteil sich bezieht, als derjenige zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben. Wenn nun nicht in unserm Urteilen dasselbe gesetzt ist, wie in der realen Gemeinschaftlichkeit des Seins, und in dieser alles Urteilen selbst als Tatsache mit enthalten, so ist alles Denken nur willkürlich, und es besteht kein Unterschied zwischen dem blossen Denken und dem Wissen. Das Urteilen aber ist der organischen Funktion näher, wie es zugleich die Quelle ist vom Bildlichen im Begriff. Das Begriffbilden ist der intellektuellen Funktion näher, wie es auch die Quelle ist vom Entgegensetzen im Urteil. Wie nun Begriff und Urteil aufeinander beruhen, so beruhen also auch organische und intellektuelle Funktion aufeinander. Das Wissen beruht darauf, dass die ideale Entwicklung in der intellektuellen Funktion, welche in alles bildliche Vorstellen und Urteilen

hineingeht, und die Gesamtentwickelung der organischen Eindrücke, welche in alles Entgegensetzen und Begreifen eingeht, ein und dasselbe ist, wiewohl wir diese Selbigkeit nie im wirklichen Denken gehabt haben, sondern immer hinter derselben zurückbleiben, indem sie nur ist im absoluten Subjekt und in der absoluten Gemeinschaftlichkeit alles Seins. (C, 408 ff.) Haben wir durch die zweite Betrachtung gewonnen, was uns bei der ersten fehlte, nämlich die Beziehung auf die formale Seite? Antwort: Ja. Es sagt uns nämlich, dass jede Annäherung zum Wissen eine Entfernung ist von der verworrenen Indifferenz, also eine Spannung des Gegensatzes zwischen Begriff und Urteil, und dies ist also Beziehung der transcendenten Voraussetzung auf die Verknüpfung. Diese ist aber auch selbst in jene aufgenommen, weil sie überall als der Übergang von Begriff zu Urteil erscheint. (C, 404)

Es folgt: Wenn Begriff in Urteil zu Ende geht und Urteil in Begriff, dass es andere Formen nicht giebt, und dass das, was den Übergang überhaupt bildet, auch der Grund sein muss von jedem Übergang.

1. Das Sein, welches dem Begriff, und das Sein, welches dem Urteil entspricht, ist nicht zweierlei, sondern dasselbe. Denn sonst könnte es keinen wirklichen Übergang geben, sondern nur die gleichartigen Momente gehörten zusammen, und jeder Übergang wäre nur zufällige Unterbrechung.

2. Was jedem Übergang zu Grunde liegt, das liegt auch dem wissenwollenden Denken überhaupt zu Grunde, da bei jedem anfangenden Denken schon der Übergang postuliert ist, und gehört daher dem transcendenten Grunde.

3. Dies ist also Beziehung der absoluten Einheit des Seins, die uns aber nirgend im wirklichen Denken gegeben ist, auf die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins, die uns auch nirgend gegeben ist. Dazwischen liegt bestimmte Vielheit des Seins als Resultat der Begriffsbildung = System der festen Formen, und Beziehung des Auseinandergetretenen auf einander durch Bejahung und Verneinung, als Resultat des Urteils. Zugleich die doppelte Richtung auf beide Enden. Jeder ohne solche Richtung Denkende will nicht das Wissen, entweder überall nicht als positiver Skeptiker, oder nur in diesem Akt nicht, weil dieser eine freie

Kombination ist. Dieser Ausdruck des transcendenten Grundes muss nun auch der sein, welcher sich am bestimmtesten auf die formale Seite bezieht, weil er den Übergang aus einem Moment in den andern bezeichnet. (E, 50 f.)

Denken wir uns die Vielheit des Seins unter der Form der Begriffsbildung, so haben wir die Gesamtheit der feststehenden Formen des Seins, doch so, dass das Geschiedensein derselben nur ein relatives ist und wir alles in der absoluten Einheit des Seins zusammenfassen können. Wir setzen die Vielheit nur in Beziehung auf die Einheit, und diese nur vermittelst jener. So wie das Gesetztsein der Vielheit in Beziehung auf die Einheit durch die Form des Begriffs, so das der Einheit in Beziehung auf die Vielheit durch die Form des Urteils. Das eine stellt dar das Auseinandertreten des Seins, das andere den allgemeinen Zusammenhasg des Auseinandergetretenen. Wie nun das Wissen dasjenige Denken ist, welches mit dem Sein identisch ist, so haben wir also hier folgende Voraussetzung: Das Sein für das Denken ist ein relativ Auseinandergetretenes in allgemeinem Zusammenhang, und das Denken für das Sein ist das Produzieren bestimmter Formen, teils solcher, welche dem Auseinandertreten des Seins (Begriffe), teils solcher, welche dem allgemeinen Zusammenhang des Auseinandergetretenen (Urteile) entsprechen. Beides geht aller Richtung auf das Denken voraus: es ist auf der einen Seite Voraussetzung, und dann Denken, auf der andern Impuls, und insofern Tat. Das Ursprüngliche dabei ist die Tat, nämlich die Tat des Uebergehens von einer Form in die andere, ohne welche es keine Entwicklung des Denkens gäbe. Wollen wir uns aber ihrer bewusst werden, so geschieht das immer nur unter der Form der Voraussetzung, und fragt man wiederum, was heisst das: Ich setze bei meinem Denken dies voraus, so ist die Antwort: Nichts anderes, als ich handle in meinem Denken danach. Wollte jemand nicht das voraussetzen und nicht danach denken, so könnte er nicht dass Wissen wollen. So haben wir hier den transcendenten Grund des Wissens zugleich in Beziehung auf den formalen Teil unserer Aufgabe. Denn nur von dieser Formel aus werden wir die Regeln des Verfahrens für die Begriffs-

bildung, für die Urteilsbildung und für den Übergang von der einen zur andern finden. (E, 508 f.)

Liegt alles Wissen werdende Denken zwischen diesen Endpunkten (nämlich der absoluten Einheit und der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins), so ist es auch ein Schweben zwischen ihnen in entgegengesetzter Bewegung. Zwischen beiden liegt das System der Begriffe, möglichst in der gleichen Entwicklung von beiden Seiten aus gedacht, und die Gesamtheit der Urteile. (E, 509)

Das durchgängige Bezogenwerden aber des Begriffsbildungssystems auf die Urteilsgesamtheit kann einen doppelten Sinn haben. Zuerst, dass jeder Punkt auf einem Gebiet auch einem Punkt auf dem andern Gebiet entspreche. Allein alsdann würde die Differenz der Formen selbst verloren gehen. Also bleibt nur das andere übrig, dass jeder Punkt in dem einen sich auf die Gesamtheit des andern beziehe, und umgekehrt, d. h. jeder Begriff auf die gesamte Gemeinschaftlichkeit des Seins oder auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung, und jedes Urteil auf die gesamte Identität des Idealen und Realen; woraus aufs neue folgt, dass beide Formen nicht eher, als jede mit der Vollendung der andern, wirkliches Wissen werden können. Denn eben, weil die Beziehung auf das Ganze geht, kann man nicht wissen, ob die bisherige Beziehung eines Begriffs auf das Urteilsgebiet richtig ist, wenn noch Urteile fehlen, vielmehr ist gewiss, dass sie nicht vollkommen richtig sein kann; und umgekehrt, weil sonst der Begriff sich nur auf eine bestimmte Anzahl von Urteilen bezöge. (D, 468)

19. Die Wissensformen in Bezug auf die Funktionen.

Nun fragt sich, wie das Wissen in seinen beiden Formen innerhalb seines transcendenten Grundes begründet ist. Nämlich innerhalb desselben heisst, im Gebiet des wirklichen Denkens, der Begriffe und der Urteile, die vollzogen werden können. Da sind nun die das Denken überall begleitenden Gründe des Wissens, die verschiedenen Funktionen des Denkens, die organische und die intellektuelle. Wir haben schon hier und da über das Verhältnis der Formen des Denkens zu diesen

beiden Elementen in allem Denken etwas ausgesagt, aber nur beiläufig um eines andern willen, also ohne es in dem eigentlichen Gang unsrer Untersuchung ins reine gebracht zu haben. Dies müssen wir nun in Beziehung auf das Wissen nachholen. Früher konnten wir es nicht, weil wir noch nicht wussten, ob es unter beiden Formen, der des Begriffs und der des Urteils, ein Wissen gebe. Wir fragen also: Ist das Wissen in beiden Funktionen, in der organischen und in der intellektuellen, gleichmässig begründet, oder in der einen primitiv und in der andern nur sekundär? (B, 102)

A. Der Begriff in Bezug auf die organische Funktion.

Das Wissen unter der Form des Begriffs, sofern es von allen identisch produziertes Denken ist, und nur in der vereinten Tätigkeit beider Funktionen sein Wesen hat, kann nicht in der organischen Funktion gegründet sein.

1) Nicht in der Zusammengehörigkeit der organischen Affektionen. Diese ist vielmehr selbst durch die identische Begriffsproduktion bedingt. Denn ich bekomme das Materiale eines anderen nur unter der Gestalt seines Denkens, und kann mir aus diesem das Materiale nur reduzieren, insofern sein Denken in meinem aufgeht. (§ 175)

Es giebt z. B. verschiedene Hypothesen in den Naturwissenschaften, wonach die naturwissenschaftlichen Gegenstände verschieden bezeichnet werden. Hat nun jemand ein Faktum gesehen, das ich nicht gesehen habe, so teilt er es mir mit durch Urteile. Hier hat er Subjekte und Prädikate mit einander verknüpft, und ich muss diese Begriffe nicht nur kennen, sondern selbst haben, wenn ich mir seine Tatsache unmittelbar aneignen soll. Sind also diese Begriffe aus einem von mir nicht anerkannten Schematismus, so kann ich sie nicht brauchen; aber da ich das gesehene Faktum nicht verwerfen kann, so übersetze ich seine Begriffe in die meinigen und eigne mir dadurch seine Tatsache an. In jeder einzelnen Operation der Aneignung fremder Wahrnehmung wird also entweder Gleichheit der Begriffe, oder, wenn diese fehlt, eine solche Ausgleichung derselben vorausgesetzt, dass das Resultat dasselbe ist. (B, 102 f.)

2) Ebensowenig in der allerdings den Denkenden einer Art wesentlichen Einerleiheit der organischen Funktion. Denn die Begriffe als solche sind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt schon

daraus, dass dieselbe organische Affektion zu verschiedenen Zeiten auf ganz verschiedene Begriffe führt. Die Wahrnehmung eines Smaragds wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Krystallisation, endlich eines bestimmten Gesteins. Man kann nicht einwenden, dies rühre in jenen Fällen nur von einer Richtung des Denkens her, in der ich den ganzen Gehalt der organischen Affektion nicht auffasse; wenn ich aber diesen auffasse, müsse der Begriff immer derselbe sein. Denn irgend ein Wahrgenommenes geht nie in einem Begriffe ganz auf, und diese Relativität, ohne welche der Begriff gar nicht zustande käme, zu bestimmen, hängt von der intellektuellen Tätigkeit ab, ohne welche auch schon die Wahrnehmung begrenzt werden könnte.
(Anmerk. Daher so viele Missverständnisse der Kinder bei unseren Bestrebungen, ihnen zur Begriffsbildung zu verhelfen, wenn sie nicht wissen, in welcher Reihesetzung wir eben begriffen sind.*) (§ 175)

Wenn das Wissen als Identisches in der organischen Funktion gegründet sein sollte, so wären nur die sub 1. und 2. angeführten Fälle möglich, weil sich in der organischen Funktion, da jede Tätigkeit für sich räumlich und zeitlich eine andere ist, nur dieses beide auf die Identität der Produktion beziehen kann. Man kann den Hauptsatz sub 2. auch so ausdrücken: Jede Wahrnehmung als solche bezieht sich auf das ganze System der Begriffe, und dies kann nachgewiesen werden aus der Gemeinschaftlichkeit des Seins. (C, 413)

Folgerungen: a) Über die Lehre von den angeborenen Begriffen.

Es kann also eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der

*) Will ich z. B. einem Kinde einen Begriff von der grünen Farbe geben, so muss ich ihm einen Gegenstand vorhalten, an welchem es durch organische Funktion dasjenige wahrnehmen kann, was ich ihm als das Grüne bezeichne. Woran aber soll das Kind wissen, ob es das Grün mit der Gestalt oder der Schwere, oder mit etwas anderem an dem Gegenstande verbinden soll? Soll es einen Ton fixieren, wie soll es wissen, ob das Zeichen, dessen ich mich bediene, der Höhe oder Tiefe, der Intension, oder der Geschwindigkeit des Tons gelten soll? Es kann nur aus dem Zusammenhang erraten, was ich gemeint habe, und rät es falsch, so fixiert es sich einen falschen Gebrauch eines Wortes. (B, 103 f.)

Vernunft gegründet ist. D. h.: Giebt es ein Wissen, so muss das System aller das Wissen konstituierenden Begriffe in der allen einwohnenden einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein.

In ihr begründet und in ihr auf zeitlose Weise gegeben ist gleich. (Wie man sagt, dass im Samen die ganze Pflanze, die eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist.) Will man annehmen, in einem Moment werden von allen Menschen zusammengenommen alle Begriffe produziert, so sieht man: in der Vernunft, welche in ihnen allen dieselbe ist, sind alle diese Begriffe auf gleiche Weise begründet, und das heisst: die, welche jeder einzelne eben nicht produziert (weil ihm dazu die organische Veranlassung fehlt), sind in seiner Vernunft ebenso gesetzt, aber zeitlos. — Da dies dem transcendentalen Gebiet angehört, so wird man immer desto mehr aus der philosophischen Rede herauskommen, je mehr man einen lebendigen und positiven Ausdruck sucht. Man kann nicht sagen, die Begriffe schlummern in der Vernunft, bis sie durch eine organische Veranlassung geweckt werden, denn sie sind vorher nicht als Begriffe gegeben. Aber die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihrer augenblicklichen Produktion, die lebendige Kraft zur Produktion aller wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. — Das einzige würdige und dem strengen Stil sich nähernde Bild ist, dass, so wie die Gottheit der Ort aller lebendigen Kräfte, so die Vernunft der Ort aller wahren Begriffe ist. Die Produktionsweise jedes Begriffs ist an einem besonderen Punkt in der Vernunft als eine lebendige Kraft gesetzt. (§ 176)

Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe. Der Ausdruck Ort soll das Zeitlose umfassen und den Grund, nur müssen wir das Räumliche wegdenken. Wie die Alten sagten: Die Gottheit sei der Ort aller lebendigen Kräfte, so sagen wir dem analog: Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe. (B, 105)

Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das Wahre in der Lehre von den angeborenen Begriffen, insofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als sekundäre Produkte aus der organischen Affektion ansieht; aber falsch ist der Ausdruck, insofern darin liegt, dass die Begriffe selbst vor aller organischen Funktion in der Vernunft gesetzt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Funktionen.*) (§ 176)

In den älteren metaphysischen Darstellungen hat man nicht

---

*) *Randb.* Die Voraussetzung, die immer nur an der Grenze liegen darf, wird sonst in das Gebiet des Bewusstseins hineingezogen, und also wird zu viel gesetzt.

die empirische Behauptung, dass die Begriffe ihre Realtität in der organischen Affektion haben, an sich selbst angefochten, sondern man hat ihr die Lehre von den angeborenen Begriffen als Hypothese entgegengesetzt. Indem man sagt „angeborene Begriffe“, werden Begriffe selbst gesetzt vor aller Erregung der organischen Funktion, und das ist rein hypothetisch, nie nachzuweisen und auch als Voraussetzung nicht anzunehmen. Voraussetzungen finden nur statt an der Grenze eines Gebietes, und man darf niemals mehr hineinlegen, als notwendig ist, wenn die Realität dessen dargetan werden soll, was notwendig und anerkannt ist. Dasjenige nun, wofür wir hier die Voraussetzung machen, ist das Bewusstsein selbst; was also in diesem ist, die Begriffe nämlich, darf in jener nicht sein. Mithin ist sie falsch, sofern sie Begriffe setzt vor der organischen Affektion. (B, 105)

Falsch oder unzureichend ist auch das unter diesem Ausdruck Enthaltene, insofern man nur einige Begriffe für angeborene will gelten lassen. Teils nämlich nur ethische, nicht physische, teils nur höhere, nicht niedere. Diese Beschränkungen erlangen nur dann einen Schein, wenn man höhere ethische und niedere physische zusammenstellt. Die niederen ethischen, aber die bestimmten Formen des Guten und Schönen, sind nicht mehr angeboren, als die Begriffe bestimmter Gattungen und Arten von Naturdingen. Höhere und niedere Begriffe sind aber auch auf gleiche Weise zeitlos in der Vernunft gesetzt, da das Begriffmachende in den niederen nur die höheren sind, und in den höheren auch die Bestimmungen der niederen, der Potenz nach, enthalten sein müssen.*) (§ 176)

Die Leibniz'sche Philosophie besonders macht einen Gegensatz zwischen angeborenen und erworbenen Begriffen, den wir durchaus nicht annehmen können. (B, 106)

---

*) *Randb.* Wenn man die niederen Begriffe mit Einschluss der einzelnen nicht für angeboren halten will, so kann man mit demselben Recht bloss den Begriff des Dinges für angeboren halten, welchen der Mensch immer zu realisieren suche; jedes irgend wie beschaffene Ding aber könne er nur durch die Erfahrung haben. Und so zerstört sich die Voraussetzung wieder; denn das Ding ist am Ende nichts, als dass etwas dem Ich gegenüberstehen muss, also die Möglichkeit der Erfahrung.

Es bleibt nun nichts anderes übrig, worin die Identität der Begriffsproduktion gegründet sein könnte. Wenn hier dem Ausdruck intellektuelle Funktion der Ausdruck Vernunft substituiert wird, so geschieht es nur ebenso, wie dem Ausdruck organische Funktion der Ausdruck Sinn substituiert wird, und soll dadurch gar nichts erschlichen werden. Das Begründetsein heisst nichts andres, als: die Vernunft, als lebendiges Prinzip, als Tätigkeit im Denken, ist präterdeminiert, diese und keine anderen Begriffe hervorzubringen. Eben das sagt der Ausdruck: Sie ist der Ort der Begriffe, welches sagen will, jeder Begriff ist Ausdruck der Vernunfttätigkeit nach einer bestimmten Richtung. Alle anderen Ausdrücke, indem sie das, was nur formal sein kann, zur Anschauung machen, also irgendwie versinnlichen wollen, bringen etwas Falsches hinein. (C, 413)

Dann aber ist auch gar nicht eigentlich von Begriffen, wie sie im wirklichen Denken vorkommen, die Rede, sondern nur von den Grundverhältnissen derselben. (D, 469)

b) Über die Theorie der Überlieferung und Offenbarung.

Theorie der Überlieferung: Wir machen aus dem organischen Affiziertsein die Begriffe, so wie wir sie machen*), weil andere sie ebenso vor uns gemacht haben. Dies geht auf aussermenschliche Offenbarung zurück, was sich aber nicht halten lässt, da es auch menschliche Rede voraussetzt. Also setzt diese Theorie auch die Denkform als mit dem Denkstoff von aussen gegeben.

Die eine Theorie**) ist Übergewicht der intellektuellen Funktion, die andere Übergewicht der organischen; die eine geht auf die festen Formen zurück und sieht Tatsachen nur als Durchgang an, die andere setzt das Sein als schlechthin wechselnd. Beide stimmen mit uns in dem was sie setzen, verfälschen aber das Gesetzte, indem sie das Gegenüberstehende aufheben. (E, 515)

Entweder sagt man, im Denkstoff sei doch schon etwas von der intellektuellen Funktion enthalten, er würde nicht als solcher, sondern immer in einer bestimmten Form auf-

*) *sc. müssen.* **) *sc. von den angeborenen Begriffen.*

genommen. Dann verliert sich aber die Realität des Anlernens doch wieder; denn jedes spätere Geschlecht hätte auch unabhängig vom früheren seinen Denkstoff zugleich mit der Denkform erhalten können. Oder man sagt: In dem ersten Menschen ist auch alles angelernt, aber von einem aussermenschlichen denkenden Sein, durch Offenbarung. Aber auch dieser Ausweg ist nur scheinbar. Denn die Offenbarung hätte doch nur in der Form der Rede erfolgen können, also müsste, um diese aufzunehmen, schon ein Denken da gewesen sein. Die Wahrheit der Theorie der Überlieferung ist in der schlechthinigen Übertragbarkeit der organischen Affektion des einen in das Denken des andern, besagt aber nicht, dass auch die intellektuelle Funktion ebenso übergehen kann. Die Wahrheit der Theorie der angeborenen Begriffe ist, dass der Typus der Intelligenz in allen derselbe ist, aber nicht in der zeitlichen Entwickelung ein absolut Feststehendes und sich gleich Bleibendes, weil nämlich das Transcendente nur der Impuls ist zur Fortentwickelung des Bewusstseins. (E, 515)

> Die Mitteilungsweise ist also die, dass sich in der identischen intellektuellen Funktion auf Veranlassung der organischen Affektion die Begriffe entwickeln, welche der Gesamtheit des organisch Aufgefassten entsprechen. (E, 515 f.)
>
> Die im System des Wissens liegenden Begriffe entwickeln sich also auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affektion, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andere.*) (§ 177)

Wohl zu merken: wir reden hier nur von der reinen Idee des Wissens, die Erklärung der Aberrationen für einen andern Ort aufsparend. Vorläufig aber dieses. Wir werden von hier aus auf die Differenz der Begriffe geführt. Denn wenn wir festsetzen, dass wir sie nicht durch andere empfangen, so fragt sich gleich: Geschieht denn gar nichts, wenn ich einen Begriff durch Worte mitteile? Allerdings geschieht etwas, aber oft wird auch anderes empfangen als ich mitteile. Worin liegt das? Nicht in der allen identischen Vernunft, sondern darin, dass

---

*) *Randb.* Nebenbei liegt hierin, dass die Differenz in der Begriffsbildung, die das Subjektive hervorbringt, zunächst nur in der organischen Funktion gesucht werden müsse.

auch in dieser trockenen Mitteilung die organische Funktion ihre Rolle spielt, denn der Begriff will immer erst Bild werden, und da tritt die organische Funktion dazwischen. Was die Sache selbst betrifft, so liegt in der Idee des Wissens, dass jeder sich soll das Wissen selbst konstruieren können wie der andere, also dass keiner der Mitteilung des andern bedarf. Ohne das in jeder Vernunft gesetzte identische Begriffssystem gäbe es auch gar keine Verständigung durch Zeichen zwischen solchen, die in der Sprache nichts miteinander gemein haben. Diese stiften bloss die gemeinsame Erregung der organischen Funktion, woran sich der Begriff auf gleiche Weise erzeugt. Was darin Abweichendes vorkommt, liegt wieder in den Aberrationen. (B, 107)

Schon in der Idee des Wissens liegt ja das Postulat, dass jeder sich dies Denken ebenso soll konstruieren können, und jeder Begriff ist auch nur in der Produktion. — Im Gebiete des Wissens giebt es also auch kein Verhältnis wie zwischen Erfinder und Nachahmer, sondern alles wahrhaft Erfundene kann nur ausserhalb des Wissens, im Gebiet des unbestimmten Denkens liegen, und im Wissen ist jeder nur primus inter pares. (§ 177)

Jenes Verhältnis ist bloss auf dem Gebiete der Kunst und der Praxis. (B, 107)

Dieses ist das Richtige in dem platonischen Ausdrucke, dass jedes Lernen nur ein Erinnern sei. Sonst ist der Ausdruck ebenso missverständlich als der „angeborener Begriff". Wir haben den Begriff, ehe er zuerst in uns entsteht, noch nicht als Begriff in uns gehabt, sondern der Vernunft ist nur der Schematismus aller wahren Begriffe als lebendiger Trieb eingeboren. (§ 177)

Das Wahre darin ist, dass es kein Lernen giebt. Das Erinnern setzt die angeborenen Begriffe voraus. Dies hat aber Platon nie auf doktrinäre, sondern auf mythische Weise gesagt, und an seine mythische Darstellung knüpft sich der positive Ausdruck, dass das Empfangen der Begriffe ein Erinnern sei, kein Lernen. Das Negative aber, dass es kein Lernen der Begriffe giebt, ist die reine Wahrheit. (B, 108)

Wenn die Vernunft nur zur Begriffsbildung prädeterminiert ist, so muss noch etwas anderes den Übergang in das wirkliche Denken vermitteln. Da nun in jedem beide Funktionen tätig sind, so muss es die andere sein, so dass die intellektuelle im beständigen Denkenwollen ist und die

organische ihre Richtung fixiert. Das Erinnern liegt nur darin, dass jeder, indem er die Wahrnehmung des andern nimmt, seine Prädetermination für diese Begriffe als ein jener Wahrnehmung vorangehendes Faktum ansieht. (C, 414)

c) Über die Idee des Mikrokosmos.

Indem wir den Anspruch auf gleichmässige Begriffsproduktion, absolut angesehen, auf das ganze menschliche Geschlecht ausdehnen, so knüpfen wir sie an die Gleichheit des Selbstbewusstseins in allen.

Kinder und rohe Menschen machen die Prätension auch an Tiere u. s. w., weil in ihnen zwar das Bewusstseins des Lebens überhaupt, aber noch nicht das Spezifische des menschlichen Bewusstseins bis zu einer gewissen Klarheit entwickelt ist. Natürlich ist dies ein Hyperbaton, weil wir uns für die bewusstlosere Praxis des gemeinen Lebens nie vollkommen davon losmachen können. Wir kommen aber davon los, inwiefern wir den Tieren kein Ich zuschreiben, d. h. keine zusammenhängende Wahrnehmung ihrer inneren Affektionen, wenn auch die äusseren als gleich gesetzt werden. — Wir knüpfen sie nicht an die gleichen äusseren Affektionen, da wir vielmehr durch jede Mitteilung eine Gleichheit der Begriffe auch bei verschiedenen äusseren Affektionen bezwecken. Also ist kein Anknüpfungspunkt übrig, als die Identität der organischen Affektion, abgesehen von ihrem objektiven Inhalt, also rein von ihrer inneren Seite betrachtet. Dies ist die intellektuelle Seite von dem Eindruck der Identität der Gestalt. — Inwiefern nun in dieser Anknüpfung gesetzt ist, dass im Selbstbewusstsein sich das ganze System der Begriffe entwickeln könne und müsse, ist dieses das Richtige in der Idee vom Mikrokosmos, deren Wurzel ist, dass der Mensch alle Stufen des Lebens in sich hat, und hieran seine Vorstellungen vom äusseren Sein anbildet. (§ 178)

Hierdurch allein ist auch die Möglichkeit einer Mitteilung der Begriffe gesetzt. (B, 109)

Das Selbstbewusstsein, abgesehen von allem bestimmten Inhalt, ist nichts anderes, als das Bewusstsein von dem Einssein und der Zusammengehörigkeit von beiden Funktionen. Man könnte hiergegen die Mythologien anführen; allein sofern sie ein Ganzes bilden, suchen wir auch einen tieferen Gehaltssinn und sehen die unhaltbaren Begriffe nur als Einkleidungen an. Die falschen Begriffe in bestimmten Wissenschaften bilden kein Ganzes unter sich, sondern, wie sie aus verschiedenen Gebieten sich gegeneinander verhalten, ist nur eine geschichtliche Zufälligkeit. (C, 414)

Wenn die das Wissen konstituierenden Begriffe ein Ganzes bilden, so bilden nicht etwa die andern Begriffe ein anderes Ganzes ausser diesem, sondern sie hangen diesem an als Übergangspunkte.

Nicht nur diejenigen, welche als Irrtümer einerlei Gegenstand mit einem Wissensbegriff haben, haben dieselbe Quelle, sondern auch die scheinbar frei gebildeten. Denn auch diese sind, höher angesehen, Irrtümer (z. B. Centaur und Sirene), da der Gegenstand des Wissens und Denkens nur einer ist im Ganzen. (§ 179)

Wenn es Begriffe giebt, die nicht in das System des Wissens eingehen, was sind und bedeuten sie? Ein Begriff geht nur insofern nicht ins Wissen ein, als wir ihn als einen willkürlichen setzen. Wir abstrahieren hier nämlich vom Irrtum; denn ein falscher Begriff hat immer einen wahren, der ihm entspricht, und setzen wir also diesen letzteren, so wird er allerdings ins Wissen eingehen. Es giebt aber Begriffe, die, für sich betrachtet, nicht als irrige nachgewiesen werden können, und die doch nicht ins Wissen eingehen. Solche machen entweder gar keinen Anspruch, dass ihnen ein Sein entsprechen soll, oder wenn sie es tun, so haben wir die richtigen Begriffe, wozu sie die falschen sind, noch erst zu suchen. Der Begriff Centaur z. B. ist jetzt ein solcher, der gar keinen Anspruch darauf macht, ins Wissen einzugehen. (B, 109)

Wenn auch nicht: Je weniger Wissen, desto mehr freies Denken, und je mehr, desto weniger, weil das wenige Wissen, inwiefern im Mangel der Aufregung des Triebes gegründet, auch wenig freies Denken zulässt, und umgekehrt, so kann man doch sagen: Wenn das Wissen nach allen Seiten hin völlig vollendet wäre, so würde das Denken*) aufhören. Es besteht nur in Versuchen, auch solche Zweige des Begriffssystems zu gestalten, wozu noch keine organische Affektion gegeben ist, oder solche organische Resultate aufzufassen, wozu der richtige Subsumtionsweg noch nicht gefunden ist, oder das fehlende äussere Sein zu ergänzen, welches alles mit dem Wissen selbst aufhört. (§ 179)

Für die andern Begriffe aber, die nicht in das System des Wissens eingehen, weil wir die richtigen dazu noch nicht gefunden haben, gilt dies, dass beides nur eins und dasselbe sein kann: einem Begriff seine Stelle anweisen können in der Totalität der Begriffe, und die Überzeugung haben von seiner

*) *sc. das freie Denken.*

Wahrheit. Wenn alle Begriffsbildung von Anfang an darauf angelegt wäre, eine Totalität zu bilden, so würde man nur an einer gewissen Stelle dazu kommen, einen Begriff zu bilden. Das geschieht aber nicht, und die Begriffe haben immer noch etwas an sich von ihrer ersten chaotischen Auffassung. Je mehr sich nun ein neues Denken von dem Chaotischen aus organisiert, desto mehr giebt es willkürliche Begriffe, von denen wir nicht wissen, ob sie wahr sind oder falsch. Je mehr das kunstmässige Denken, womit jeder Begriff seine Stelle im Ganzen erhält, eingeleitet ist, desto mehr muss das willkürliche Denken aufgehoben werden, und sind alle unsere Begriffe in ein solches System aufgenommen, so kann es gar keine willkürlichen Begriffe mehr geben. Wir sehen also, das willkürliche Denken bildet nicht ein ganzes Gebiet für sich, sondern soll allmählich im Gebiet desjenigen Denkens, das im Wissen aufgeht, verschwinden. Jeder Begriff hat so viel Ungewissheit, Willkür, als er noch nicht seine Stellung im Ganzen hat, und ist so lange auch immer nur ein Übergangspunkt. (B, 110)

Glaubt man nun, das Verfahren mit diesem Denken sei das Element der Kunst oder der Poesie, so folgt freilich, dass die Kunst abnehmen muss in dem Mass, als die Wissenschaft zunimmt; aber diese Ansicht möchte unrichtig sein. (§ 179)

Was diejenigen willkürlichen Begriffe betrifft, denen wir keinen Anspruch auf das Sein einräumen, so mögen sie vom Irrtum ausgegangen sein. So können wir ihrer viele nachweisen (Centaur), die als einem Sein entsprechend gedacht wurden. Sobald sie aber als Irrtümer eingesehen sind, so sind sie auch keine Begriffe mehr. Sie existieren dann nur noch als Bilder, und als solche können sie der Kunst anheimfallen. Es ist daher falsch, der Kunst nachzusagen, sie sei ein Spiel mit erdichteten Begriffen. Ihren Bildern können erdichtete Begriffe zu Grunde gelegen haben, aber dieser selbst bedarf sie nicht, so dass auch für ihr Gebiet gelten muss, alles willkürliche Denken solle verschwinden. (B, 110 f.)

Ist die Begriffsbildung an die Sprache geknüpft und erst bei der völligen Ausgleichung dieser das völlige Wissen möglich, worauf gründet sich die Forderung gleicher Denkbildung unter solchen, die sich in zwei Sprachen begegnen? Offenbar auf die Identität des Selbstbewusstseins in beiden,

insofern in jedem das Ich an den Begriff menschlicher Gattung geknüpft ist, worin die identische Prädetermination der Vernunft selbst liegt. Diese ist also zugleich Form der Begriffsverhältnisse in der Denktätigkeit, Impuls in der Willenstätigkeit und ebenfalls Element der Gemeinschaft im Selbstbewusstsein, also in der zeitlosen Innerlichkeit die Indifferenz aller Funktionen. (D, 469)

B. Das Urteil in Bezug auf die Funktionen.

Das Wissen unter der Form des Urteils als von allen gleich produziertes Denken ist nicht gegründet in der Identität, weder der intellektuellen, noch der organischen Funktion.

Bedingt ist es zwar in einem gewissen Sinne durch beide. Denn ein Urteil ist nicht möglich ohne einen dem Subjekt gleichgestellten Begriff, und die gewussten Begriffe sind in der Identität der intellektuellen Funktion gegründet, und ein Urteil ist nicht möglich ohne eine Wahrnehmung von einem dem Begriff gleichgestellten Dinge, und die Identität von dieser gründet sich in der Identität der Sinnlichkeit. — Begründet aber dem Wesen nach ist es in keiner von beiden. Denn das Urteil geht gar nicht von der intellektuellen Funktion aus, indem dasjenige, was durch das Urteil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als möglich Gesetzten ist; in dem Gebiet der intellektuellen Funktion aber giebt es keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organischen Funktion für sich aber begründet nicht die Identität der Urteilsproduktion; denn dieselben Affektionen können in ganz verschiedene Urteile zu verschiedenen Zeiten zusammengezogen werden. (§ 189)

Die Affektion ist immer ein unendlich Mannigfaltiges, aus welchem das Urteil nur etwas hervorhebt. (B, 122)

Folgerungen: a) Über die Lehre von der identischen Aussenwelt.

Es kann also eine allgemeine Urteilsproduktion nur geben, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem ausser uns gesetzten Sein.

Das organische Vermögen in seiner Tätigkeit, oder die organische Affektion hat zwei Seiten, eine nach innen gewendete, in Bezug auf welche sie Empfindung heisst, und eine nach aussen gewendete, nämlich nach dem affizierenden, ausser uns gesetzten Sein, in Bezug auf welche sie Wahrnehmung heisst. — Die Empfindung ist, was sie

ist, vermöge ihrer Gehörigkeit zu der einzelnen Person, also Grund und Sitz der (freilich auch der Identität in der Gattung untergeordneten) Eigentümlichkeit, nicht Gemeinschaftlichkeit. — Ein gleiches Urteil ist also nur möglich auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung, insofern eine gewisse Affektion durch das Sein und ein gewisser Zustand des äusseren Seins an sich eins und dasselbe ist, so dass der gleiche Zustand auch gleich affiziert, und die gleich affizierten auch ihre Affektion auf denselben Zustand als Grund zurückwerfen. — Dies ist das Wahre in der Lehre von einer allen identisch gegebenen Aussenwelt, unter welcher aber hier mit Recht nur die Totalität der auf die organischen Affektionen sich beziehenden Zustände verstanden werden kann. (§ 190)

Hier verstehen wir aber unter der Aussenwelt nicht die Totalität des Seins unter dem Gegensatz von Kraft und Erscheinung, wie oben bei der Begriffsbildung, sondern nur wiefern in ihr die Gesamtheit aller organischen Erregungen gesetzt ist. Eben nun sagten wir, die Identität der Urteilsbildung beruhe nicht auf der Identität der organischen Affektionen, jetzt aber, sie beruhe auf der Identität der Aussenwelt, und beide Identitäten scheinen doch dasselbe zu sein. Aber indem wir sagen „die allen gegebene Aussenwelt“, so abstrahieren wir von dem einzelnen Moment und sehen allein auf das Ganze. Wenn Wenn man sich mehrere gleich affiziert denkt, so werden doch alle verschieden urteilen, wenn sie nicht in derselben Gedankenreihe sind. Aber alle diese Urteile bestehen miteinander, und darauf allein können wir die Identiät der Urteilsbildung gründen. Auf die Totalität bezogen, verschwindet die Verschiedenheit. (B, 123 f.)

b) Über die Behauptung, man wisse nur, was man erfahren habe.

Die das Wissen mit konstituierenden Urteile entwickeln sich daher auch aus diesem identisch Gegebenen in jedem einzelnen nach Massgabe der Tätigkeit seiner intellektuellen Funktion, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Urteils von einem andern.

Nämlich die Affektion giebt kein bestimmtes Urteil ohne Subjektsbegriffe, diese aber entwickeln sich nur aus der intellektuellen Funktion. — Von dem Urteil eines andern kann ich mir daher nur unmittelbar aneignen die Nachbildung seiner Affektion; alles andere habe ich nur, inwiefern ich es produziere. — Dies ist das Wahre an der Behauptung, man wisse nur, was man erfahren habe. (§ 191)

Aber in dem Selbsterfahren ist auch unsere Subjektivität, das Wissen dagegen in der Übereinstimmung mit dem Sein. Die Subjektivität wird also auszuscheiden sein, und das eigentliche Wissen wird nur hervortreten in dem Masse, als alle Menschen identisch urteilen. (B, 124)

Vermöge der Zusammengehörigkeit aller organischen Affektionen aller, die in dieser Lehre liegt, folgt nun, dass die Totalität aller Urteile aller ein Ganzes bildet, welches in der Totalität der Aktionen der Aussenwelt aufgeht, ohne weder darüber hinauszugehen, noch etwas zurückzulassen.*) (§ 191)

c) Über gleiches, äusseres Bewusstsein in allen.

Wenn wir den Anspruch auf gleiche Urteilsbildung an alle Menschen machen, so knüpfen wir sie an die Voraussetzung von einem gleichen äusseren Bewusstsein in allen Gleichgestellten.

Gegenstück zu der obigen Anknüpfung an das Selbstbewusstsein. (§ 192)

Worauf beruht es also, dass wir den Anspruch auf gleiche Urteilsbildung an alle Menschen machen? Die Voraussetzung der allen Menschen auf gleiche Weise gegebenen Aussenwelt reicht für sich allein nicht hin, denn den Tieren ist sie gegeben und wir setzen doch bei ihnen keine Urteilsbildung, wie bei uns. Wir müssen also dazu ein gleiches äusseres Bewusstsein voraussetzen und das ist nun das in allen identische System der Sinne. Fehlt einem Menschen irgend ein Sinn, so sagen wir, er könne eine gewisse Klasse von Urteilen nicht ebenso fällen wie wir, weil sein Auffassungsvermögen ein anderes ist. Die allen identische Aussenwelt bringt also eine gleiche Urteilsbildung nur in den Gebieten hervor, wo wir das gleiche System der Sinne setzen. (B, 125)

20. Idealismus und Realismus des Wissens.

Man darf nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form

---

*) *Randb.* Wir glauben anderen, d. h. eignen uns ihre Urteile an, in dem Masse, als wir voraussetzen, dass sie rein objektiv aufgenommen haben. Je weniger sich der Fall dazu qualifiziert, d. h. für je befangener wir einen halten im Urteil, desto mehr reduzieren wir. Also nehmen wir, streng genommen, nur die organische Affektion auf.

des Begriffs gesetzt, nicht des eigentlichen Urteils; diese Behauptung ist die des Idealismus.

Der Idealismus behauptet, die einzelnen Dinge seien das Nichtseiende, weil sie im Begriff nicht aufgehen, und im Urteil auch nur im Unendlichen aufgehen könnten. Also sei in ihrem Denken keine Identität des Gedankens und des Gegenstandes, es sei also kein Wissen und ihm entspreche kein Sein. Das Wissen komme also vom andern Ende her, von der absoluten Einheit des Seins, von welcher man durch Spalten und Verbinden nur ein System von Begriffen erlange, aber kein Urteil. In dieser Quelle und dem, was aus ihr fliesst, sei alles Wissen beschlossen. — Der Satz widerspricht auch unserer früheren Annahme, indem ohne alle organische Funktion, auch die des inneren Sinnes, kein Teilungsgrund für die Einheit des Seins zu finden ist, und wir auch in der Idee des absoluten Seins, inwiefern sie als höchster Begriff gelten soll, organische Funktionen finden. (§ 168)

Der Idealismus, den wir demgemäss hier bestreiten, ist die aus überwiegender Zuneigung zum Prozess der Begriffsbildung entstandene ausschliessende Einseitigkeit, welche dem Gebiet der Urteilsbildung das Wissen abspricht. Es ist nämlich auch hier nur von eigentlichen Urteilen die Rede. Diese haben das vereinzelte Sein zum Gegenstande, welches wir nur in der Unendlichkeit der seine Zustände aussagenden Urteile haben, das aber als eigentlicher Begriff nie gegeben sein kann. Daher diese Ansicht sich vorzüglich dahin ausspricht, das Gebiet des Einzelnen sei das des Scheines. (C, 411)

Man darf auch nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form des eigentlichen Urteils gesetzt, nicht in der des Begriffs, welche Behauptung die des Realismus ist.

Der Realismus behauptet, im Auffassen des Einzelnen fühle sich jeder am meisten durch eine für alle identisch gedachte Notwendigkeit gebunden. Dieses Auffassen sei also das Wissen vermöge des ersten Charakters; also entspreche ihm das Sein. In den Begriffen hingegen sei die Übereinstimmung zufällig, ihnen also entspräche auch nicht das Sein, sondern sie wären nur Zeichen, deren man am liebsten ganz entübrigt wäre. Das Auffassen aber, auf der Stufe des wirklichen Denkens gesetzt, sei überall Urteil, und das Wissen sei nur in der Gesamtheit der Urteile über das Einzelne. Die sogenannten allgemeinen Dinge hingegen seien das Nichtseiende. — Wenn nun die Begriffe nur Zeichen sind, und die Notwendigkeit, die einzelnen Phänomene des Bewusstseins gerade so für die Bezeichnung zusammenzustellen, nicht in der Affektion selbst liegen kann, so ist das System der Subjekte ganz willkürlich, und es geht doch eigentlich

die Sicherheit des Wissens verloren, und die Möglichkeit ist immer gesetzt, dass alle Prädikate auf ein anderes System von Subjekten bezogen werden könnten. Es wird also gar kein System eines für sich bestehenden Seins gewusst. Da nun zugleich die Unabhängigkeit der intellektuellen Funktion aufgehoben ist, ohne die wir kein Wissen von anderem Denken unterscheiden könnten, so wäre uns hiermit die Idee des Wissens aufgehoben. — Da nun ohne alle intellektuelle Tätigkeit auch kein Vereinigungspunkt für die unendliche Mannigfaltigkeit zu finden ist, und wir, sobald das Auffassen ein bestimmtes Wahrnehmen wird, auch intellektuelle Funktion darin setzen, so widerspricht die Annahme allen unseren früheren Positionen. (§ 169)

Der Realismus ist die aus entgegengesetzter Vorliebe entstehende, entgegengesetzte, ausschliessende Einseitigkeit, und heftet sich zunächst an den letzteren, dem Idealismus gemachten Vorwurf, dass er willkürliches und gemeingültiges Denken nicht zu trennen wisse, und an die Gebundenheit in der Wahrnehmung. Hiernach werden die allgemeinen Dinge ein Nichtseiendes, d. h. die allgemeinen Begriffe leere Formen. Es folgt aber daraus, dass auch die Urteile sich in einen unbestimmten Fluss verlieren, weil bei jeder Subjektsbestimmung die allgemeinen Begriffe konkurrieren. Damit geht also die Bestimmtheit des Wissens verloren. (C, 411)

Wenn wir die Position beider Ansichten geleugnet hätten, deren eine den Begriff als Form des Wissens setzt und die andere das Urteil, so hätten wir alle Form des Wissens geleugnet, und wären in der Skepsis.

Dies wäre die am meisten systematische Art des indirekten Verfahrens der Skepsis. — Idealismus und Realismus, wenngleich gewöhnlich anders deduciert, haben durch diese Darstellung nichts verloren. Die hier aufgestellte Position eines jeden ist in jeder idealistischen und realistischen Darstellung geradezu oder implicite enthalten. (§ 170)

Da wir aber nur die Negation beider, wodurch jeder eine Form des Denkens als Form für das Wissen ausschloss, geleugnet haben, so nehmen wir die Position eines jeden gegen die Ausschliessung des andern in Schutz.

In den gewöhnlichen Darstellungen leugnet der Idealismus nicht, dass man urteilend auch weiss, aber wohl nur deswegen, weil er unser eigentliches Urteil nicht kennt. Der Satz aber kommt in jedem Idealismus vor, dass das einzelne Ding als solches kein Gewusstes ist, und der führt auf jenen. Denn es ist nicht eine strenge Unend-

lichkeit von Urteilen nötig, indem ein endliches, zwischen Anfang und Ende beschlossenes Ding auch durch endliches Denken muss erschöpft werden können, insofern überhaupt eine Erschöpfung auch unter der Form des Begriffs möglich ist. Alle Subsumtion eines niederen Begriffs unter den höheren ist aber in Bezug auf diesen auch eigentliches Urteil. — Jede Darstellung des Realismus (in diesem Sinne) muss nominalistisch sein, d. h. die Begriffe nur als Zeichen ansehen. Einen, der dieses nicht täte, hätten wir hier nicht widerlegt. (§ 171)

Vermöge unserer Widerlegung also des Idealismus und Realismus behaupten wir, es gebe Wissen sowohl unter der Form des Begriffs, als unter der Form des Urteils.

Beides kann aber nicht getrennt sein, da alles Wissen eines ist, und auch Begriff und Urteil ihrer Natur nach durch einander bedingt sind. (§ 172)

Die einseitigen Richtungen, die wir aufheben, erklären sich aus den individuellen Neigungen, mehr unter der einen, als unter der anderen Form durch Überzeugung zur Ruhe zu kommen. Wie man sich aber auch im wirklichen Denken bestimme, die Gewissheit über die transcendente Voraussetzung ist die gemeinsame Wurzel von beiden. Die Formel kann ebenso gut als Begriff aufgestellt werden, wie als Satz. Beides aber ist nur ihre Erscheinung im wirklichen Denken, nicht mehr sie selbst. Sie selbst ist innerlich nur die Indifferenz von beiden, wie auch die Anfänge des Denkens nur ein noch verworrenes Auseinandertreten von beiden sind. Diese Voraussetzung an und für sich hat nun eine unmittelbare Gewissheit, im Erscheinen wird sie aber wieder wandelbar, weil sich mannigfaltig individualisierend. (D, 467)

Nur ist bemerklich zu machen, wie der Idealismus selbst nicht so bestimmt als wir, auspricht, dass er das Wissen nur im Begriff finde, und ebenso der Realismus. Jener hält alle durch organische Funktion vermittelte Gewissheit nur für gültig in der Geschäftsreihe oder Darstellungsreihe. Dieser hält alle, die festen Begriffe, die nicht durch Erfahrung gebildet sind, begleitende Gewissheit nur für die subjektive, welche freilich ihre richtige Anwendung auch nur auf jenen beiden Gebieten finden kann. Wir heben beide Einseitigkeiten auf und sagen aus, nur insofern sei Wissen in

der Begriffsbildung, als auch Wissen im Urteilen, und umgekehrt. (D, 467)

21. *Das Sein und dessen Formen.**)

(Substanziale Formen, Raum und Zeit, Kausalität, Materie, Beharrlichkeit und Fluss des Seins, Freiheit und Notwendigkeit des Seins.)

Alles Wissen setzt Parallelismus des Denkens und Seins voraus. Also auch im Sein wie im Denken ein Hinaufsteigen. (G, 55)

Soll es ein Wissen unter der Form des Begriffs geben, dass also dem im Begriff Gedachten ein Sein entspricht, so muss im Sein auch wie im Begriff ein Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen stattfinden.

Denn der Begriff hatte in diesem Gegensatz sein Wesen, und alles in ihm Gesetzte war in dieser Form gesetzt. Es giebt also nichts, worin das Sein dem Begriff als solchem entsprechen kann, als dieses. — Diese Lehre ist die Lehre von den Ideen oder dem Realismus der Begriffe. Diese Theorie hängt schon zusammen mit dem Verwerfen der realistischen Ansicht als ausschliessend, und man muss hier gegenüberstellen Realismus der Begriffe und Realismus der einzelnen Dinge. Denn wenn die absolute unbestimmte Mannigfaltigkeit nicht das ganze Sein ist, so muss es, da jene unter dem Begriff liegt, ein dem Begriff gleichgestelltes oder auch über ihn gestelltes Sein geben. Wenn man die Lehre von den Ideen und die Lehre vom Realismus der Begriffe gleich stellt, so setzt man Idee und Begriff nicht gleich. Im antiken platonischen Sprachgebrauch werden die drei Worte εἶδος ἰδέα γένος vermischt gebraucht, teils für das im Denken, teils für das im Sein gesetzte Allgemeine. Später hat man Idee für das letztere genommen, oder auch für den Begriff als Wissen, also inwiefern ihm ein solches entspricht. (§ 180)

Es bleibt nichts übrig von einem Begriff, wenn man das wegnimmt, was sich auf den höheren bezieht, unter dem er steht, und auf die niederen, die er sich aus sich entwickelt. Diese Lehre ist nun direkt, was aus Verwerfung des Idealismus und Realismus indirekt zusammengesetzt war. Denn wenn auch dem niedrigsten Begriff, der nur in eigentlichen Urteilen entwickelt werden kann, das Sein entspricht, so kann auch in Urteilen gewusst werden, sofern das Einzelne einen Anteil hat an der Natur des Allgemeinen, d. h. gegen-

*) *cf. S. 166.*

überstehend dem sich von selbst verstehenden Realismus der Ideen ergiebt sich der Idealismus des Realen. (C, 414 f.)

Die Selbigkeit der Form beim Wechsel des Stoffes ist das dem Begriffe entsprechende Sein, oder: Was uns bei Verschiedenheit des Stoffes, d. h. der Raum- und Zeiterfüllung, als dasselbe gegeben ist, das ist das dem Begriff entsprechende Sein. Das Einzelne als solches ist noch kein Begriff; es wird erst ein solcher durch die Beziehung auf den allgemeinen Begriff, d. h. indem es als in der Wiederholbarkeit dasselbe bleibend gedacht wird. Ohne solche Wiederholbarkeit aber auch keine Vervollkommnung des Begriffs. Nehmen wir hinzu, dass es gar keine Vollendung des Wissens geben könnte, als durch die Zusammenfassung des Wissens aller Denkenden, d. h. die Substitution der Denkakte des einen in die des anderen, so haben wir als notwendige Voraussetzung der Fortentwicklung des Begriffs die Identität der Form bei der Differenz des Stoffs. Feste Form des Seins heisst also die Wiederholung derselben intellektuellen Tätigkeit an anderem Stoff, welches das Wesen des Begriffs ist, und worin eben dieses liegt, dass der Begriff als Resultat der intellektuellen Funktion dem Verhalten des Seins in sich selbst entspricht. (E, 511)

Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes, oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet; und das Höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen.*)

Also das den Gattungen und Arten als allgemeinen Begriffen entsprechende Sein sind die lebendigen Kräfte als für sich gesetztes und setzbares Sein, und das den einzelnen Vorstellungen als niederen Entsprechende sind die Erscheinungen. (§ 181)

Hiernach kommt also die Kraft nie anders als durch ihre Erscheinung ins Bewusstsein, und die Erscheinung wiederum bringt wesentlich nicht sich selbst, sondern ihre Kraft ins Bewusstsein. (C, 415)

*) *cf. S. 160 f.*

Auch das einzelne Ding als Kraft kommt nur durch seine Zustände als Erscheinungen ins Bewusstsein, und auch die Gattung als Erscheinung bringt nur ihre Kraft (z. B. das tierische Leben) ins Bewusstsein. Beispiel: Menschliche Natur. Sie teilt sich in Funktionen; jede von diesen ist Kraft (abgesehen von ihren Äusserungen im Zusammenhange mit anderen nennen wir sie Vermögen), die wirklich wird in verschiedentlich modifizierten Aktionen. Nur die einzelne Aktion im einzelnen Menschen ist bloss Erscheinung; allein der einzelne Mensch selbst ist wieder eine lebendige Einheit von Kräften; denn er bringt nicht nur Aktionen dieser einzelnen Funktion auf eine übereinstimmende Weise hervor, sondern auch alle anderen, und ist also eine eigentümliche Totalität. Aber er ist Erscheinung seiner Volkstümlichkeit, welche lebendige in der gleichmässigen Reproduktion einzelner Wesen sich erhaltende Kraft ist. Diese ist wiederum Erscheinung der Rasse, und so ist auch die menschliche Natur wieder Erscheinung der geistigen Lebenskraft. (C, 415)

Über die hier gebrauchten neuen (d. h. in unseren Auseinandersetzungen noch nicht vorgekommenen) Ausdrücke. (E, 510)

Die Sprache fängt niemals an, sich durch die Wissenschaft zu bilden, sondern durch den allgemeinen Verkehr; die Wissenschaft kommt erst später dazu und bringt nur eine Erweiterung, keine neue Schöpfung, in der Sprache hervor. Da nun die Wissenschaft oft die Richtung nimmt, von vorn anzufangen, so muss sie für neue Gedanken auch neue Ausdrücke wählen. Neue Stammwörter zu bilden, würde nichts helfen, da diese doch wieder durch schon vorhandene erklärt werden müssten; man muss also Ausdrücke des gewöhnlichen Lebens in einem andern Sinne nehmen, und es kommt nur darauf an, zu zeigen, in welchem, und dass dieser nicht willwillkürlich gewählt ist, sondern mit dem gewöhnlichen in Analogie steht. Dies wird nun unsere Aufgabe sein in Beziehung auf die von uns gewählten Ausdrücke: „Feststehende, sich gleichbleibende Form des Seins“ als entsprechend dem Begriff überhaupt, „Kraft“ und „Erscheinung“ als entsprechend dem höheren und niederen Begriff, und „Tatsache“ als entsprechend dem Urteil. (E, 510 f.)

Wir brauchen „Kraft“ für das auf den Organismus wirksame Sein, „Erscheinung“ aber unterscheiden wir auch im gemeinen Gebrauch von Schein, letzteren als indifferent gegen Wahrheit. Zu dem, was wir Erscheinung nennen, suchen wir die Kraft, wenn sie noch nicht gegeben ist. Im Begriff Kraft ist also gesetzt: Wiederholbar sich wirksam beweisendes Sein als selbiges in mehreren (gegebenen oder zu suchenden Verschiedenen). Im Begriff Erscheinung ist gesetzt: Mehrere Verschiedene, gleiches Wirksames. Alles so Gesetzte ist auch das andere zwischen beiden Seinsgrenzen, die den Begriffsgrenzen entsprechen. (E, 512)

Man könnte denken, auf Subjektsbegriff wäre eher Form anwendbar, und auf Prädikatsbegriff eher Kraft; alsdann, wenn Kraft und Erscheinung als zusammengehörig gelten, würde zum niedern Begriff auf der Subjektsseite ein anderer Terminus erfordert. Allein auch Prädikatsbegriff ist Form des Seins, nur mit Richtung auf die Gemeinschaftlichkeit. (E, 511)

Äusserlich betrachtet, scheint der obige Ausdruck „feste Form des Seins“ mehr auf die Subjektsbegriffe, und der Ausdruck „Kraft“ mehr auf die Prädikatsbegriffe zu passen, dann aber auch der Ausdruck „Erscheinung“ für diese letzteren geeigneter. Dem ist aber nicht so. Bleiben wir nämlich bei dem ursprünglichen Subjektsbegriffe stehen, so ist der gewöhnliche Ausdruck für das Sein, das dem höheren Begriffe entspricht, „Gattung“, und für das, was dem niederen entspricht, „Art“. Am bestimmtesten ist uns das gegeben im Gebiet der lebendigen Wesen, und da können wir den Gegensatz von Gattung und Art ganz dem von Kraft und Erscheinung gleichsetzen. Denn in jeder Gattung lebendiger Wesen ist eine eigentümliche Lebenskraft, und die Gesamtheit ihrer Erscheinungen sind die Arten. (E, 512)

Der Gegensatz ist ein fliessender, d. h. die Prädikatsbegriffe als Kraft sind ebenso feste Formen des Seins wie die Subjektsbegriffe als Dinge, und umgekehrt. Jede Kraft hat ihre verschiedene Arten und Weisen zu sein, und das sind ihre Erscheinungen. Aber weil sie sich in bestimmten Tätigkeiten wiederholen, so sind sie feste Formen des Seins, und nur die Tatsachen sind es, die das Wechselnde aussagen. Diese liegen aber im Gebiet des Urteils. (E, 510)

Die niederen Begriffe sind nur des höheren Begriffes Art und Weise zu erscheinen, der höhere Begriff ist die lebendige Quelle der Erscheinungen. Wir werden aber auch sagen können: Das Sein, welches dem System der Begriffe entspricht, ist gesetzt in den Kräften, und das Sein, welches der Gesamtheit der Urteile entspricht, ist gesetzt in den Erscheinungen. Die Erscheinungen sind nichts, als die aus den Kräften hervorgegangenen Tatsachen; das sich gleichbleibende Sein ist also das System der Kräfte, das sich beständig verändernde ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. (E, 510)

Wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer und ein besonderer ein allgemeiner sein kann und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substanzielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und ist eben dadurch das Gebiet des substanziellen Seins begrenzt.

Die untergeordnete = mehr spezifische Kraft ist eine von den Erscheinungen einer höheren, und jedes einzelne Ding (Mensch), in Beziehung auf seine Gattung (Menschheit) nur Erscheinung, ist doch wieder Kraft, insofern es eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen aus seiner Einheit, die insofern auch im Begriff zusammengefasst werden kann, hervorbringt, und so überall. (§ 182)

Die gemeinsame Form des Seins und Denkens in ihrem relativen Gegensatze ist wohl Raum und Zeit: Raum des Seins an sich und Zeit des Seins in Bezug auf das Denken, Zeit des Denkens an sich und Raum des Denkens in Bezug auf das Sein. (G, 23)

Auch die allgemeinen Dinge stehen unter der Form des Raumes. Die Art, wie die lebendigen Kräfte über die Erde verbreitet sind, und das Mass, in welchem sie Einzelnes erzeugen, sind räumliche Verhältnisse. Ebenso haben sie zeitliche; in der Zeit sind Ungleichheiten der erzeugenden Kraft und ungleiche Verhältnisse ihrer verschiedenen Funktionen. Raum und Zeit sind die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, nicht nur unserer Vorstellungen, was aus unserer Hauptansicht des Wissens folgt, weil alles reale Wissen zugleich ein quantitaves ist. Beide Formen sind also in der Vorstellung sowohl, als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden sie seien, ist leer. Die Frage,

ob der Raum etwas für sich sei, beruht immer, wenn auch noch so versteckt, auf der Vorstellung vom leeren Raum. Es giebt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt ist, so ist er mit Aktion erfüllt. Alles, was unter der Form des Gegensatzes steht, steht auch unter beiden. Mit dem geteilten und relativen Sein sind sie zugleich gesetzt. Der Raum ist das Aussereinander des Seins, die Zeit das Aussereinander des Tuns. Der innere Raum oder erfüllte Raum repräsentiert die Mannigfaltigkeit des Dinges in der Einheit seines Seins. Jeder erfüllte Raum repräsentiert einen inneren Gegensatz; wo dieser aufhört, wie zwischen Seele und Leib, da ist auch kein Raumverhältnis. Jeder Zwischenraum repräsentiert einen äusseren Gegensatz; wo dieser aufhört, wie bei der Welt überhaupt, da ist auch kein Zwischenraum. Die Aktion vernichtet den Raum. Zwei Agentia sind sich unmittelbar gegenwärtig. Der äussere Gegensatz einer Aktion, wodurch sie sich von einer anderen unterscheidet, wird bezeichnet durch die erfüllte Zeit; der innere Gegensatz, wodurch sie in sich selbst in Aktion und Reaktion zerfällt, wird bezeichnet durch die Zwischenzeit. Diese Anschauung von der Bedeutung von Raum und Zeit ist nur hierher gehörig. Alles Weitere wäre entweder physisch oder mathematisch. (A, 335 f.)

Dem Urteil entspricht die Tatsache. Nämlich dem eigentlichen, nachdem alles in den Begriff Aufnehmbare schon aufgenommen ist. Tatsache — der Wechsel des in seiner Einheit gleichen Seins, als Moment der Tätigkeit und der Passivität. (E, 512)

Inwiefern der Form des Urteils das Sein entspricht, muss gesetzt sein eine Gemeinschaftlichkeit des Seins oder ein System der gegenseitgen Einwirkung der Dinge.

Wie die Hineinsetzung des Prädikates in das Subjekt etwas in diesem nicht Liegendes ist, so muss auch in dem, unter den Gegensatz von Kraft und Erscheinung gestellten Sein etwas gesetzt sein, das in jedem nur zum Teil gegründet ist und einen Teil seines Grundes anderwärts hat. Und wie das Prädikat in mehreren Subjekten dasselbe, nirgend aber für sich gesetzt ist, weil es sonst Subjekt würde, so muss auch in dem subjektischen Sein etwas, in vielen dasselbe, aber nirgend für sich gesetzt sein, weil es sonst auch als eine Identität des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung gesetzt wäre. — Der andere

Teil des Grundes kann daher nur im andern für sich gesetzt sein, welches, eben wie dasselbe Prädikat in vielen ist und demselben Subjekte viele Prädikate zukommen, ein durchaus Gegenseitiges sein muss. Das dem Urteil entsprechende Sein ist also das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen jedes im andern ist und sowohl in ihm hervorbringt, als von ihm leidet. — Diese Gemeinschaft ist nicht die des Auf- und Absteigens, denn diese ist ein gänzliches Gegründetsein, nicht ein partielles, sondern sie ist eine völlig werdende, jedes für sich Gesetzten mit dem andern, nicht inwiefern es ein Höheres oder Niederes zu ihm ist, sondern inwiefern ein anderes. — Das Gebiet dieser Gemeinschaft ist das Zufällige und Veränderliche zu dem Beharrlichen und Wesentlichen, welches im Gegensatz von Kraft und Erscheinung gesetzt ist, jenes aber besteht in der Gegenseitigkeit von Ursache und Wirkung. (§ 193)

Die Gemeinschaftlichkeit des Seins darf nur von oben resumiert werden, und es kommt nur noch darauf an zu zeigen, dass diese in dem Gegensatz von Ursache und Wirkung ausgedrückt ist. Die wahre Ursächlichkeit im wirklichen Sein ist aber immer nur etwas Momentanes. Kein Ding ist Ursache, d. h. bewirkt einen bestimmten Erfolg, nur durch sein Sein, sondern durch sein irgendwie Bestimmtsein, welches nicht in ihm selbst gegründet ist, also inwiefern anderes in ihm gesetzt ist. Ebenso auch jedes Tätige, sofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird in seiner Tätigkeit auf anderes bestimmt, und es entsteht also eine neue Ursächlicheit. An diesem System hat übrigens alles Anteil, was in einem Subjekt geschieht. Denn auch das im Wesen Liegende, z. B. Blühen vor der Frucht bei der Pflanze, ist doch seiner Zeitlichkeit nach nicht durch das Wesen, sondern durch anderes, z. B. hier durch die atmosphärischen Verhältnisse bestimmt. (C, 418 f.)

Das Sein, welches der Form des Urteils ausgezeichnet entspricht, ist das vereinzelte; alles andere nur insofern es doch unter dieser Form gesetzt ist.

Die einzelnen Dinge als Exemplare ihrer Art angesehen, bilden hier eine Abstufung, die man nicht übersehen kann; denn sie konstituieren auf eine eigene Weise ihre Art und fassen auch auf eine eigene Weise ihre Erscheinungen unter sich. — Die unmittelbaren Erscheinungen werden nur in einem unvollkommenen Urteil in das Bewusstsein aufgenommen; sie sind in anderem, aber wenn nicht im einzelnen Dinge, dann auf unbestimmte Art. Die einzelnen Dinge selbst sind gleich der Totalität ihrer Zustände und Aktionen, und

ihr Dasein ist, NB. unter der feststehenden Form des Dinges, ein immer wechselnder Ausdruck seines Zusammenseins mit allem anderen. — Die Arten, und höher hinauf, drücken nicht unmittelbar in sich selbst das Zusammensein der Dinge aus und gehen nicht in einer Totalität von Ursachen und Wirkungen auf; aber sofern sie in der Produktion der einzelnen Dinge und Arten aufgehen, und was in diesen gesetzt ist, seiner Wirklichkeit nach nicht in ihnen allein gegründet ist, drücken sie ebenfalls das Zusammensein aus. Wie z. B. das Sein gewisser Arten in der Gattung an ein gewisses Klima gebunden ist, drückt das Zusammensein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verschiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an sich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten, aber doch wesentlichen Anteil an der Form des Urteils, aber nur inwiefern sie als einzelnes Wirkliches in der Trennung der Kraft und Erscheinung, nicht in der Identität von beiden, als produktive Form gesetzt sind. (§ 194)

Jedes Gebiet eines Zusammenseins muss also auch ein für sich Gesetztes sein, oder ein organischer Bestandteil des Systems der Kräfte.

Bei Urteilen, in welchen beide Faktoren ausgedrückt sind und zu gleichen Anteilen stehen, z. B. A und B lieben sich, ist klar, dass dieses Kausalitätsverhältnis nur stattfindet, insofern beide in einem Höheren (Kunst, Wissenschaft, Staat) zusammengefasst sind. Insofern also dieses Höhere als lebendige Kraft gesetzt ist, ist ihrer, als individueller Bestandteile, Aufeinanderwirken auch gesetzt. Dasselbe wird in allen ähnlichen Fällen, auch auf dem physischen Gebiet, gelten. — Wenn die beiden Faktoren in einem Urteil zu ungleichen Anteilen stehen, z. B. A lehrt B, so macht dies keine Änderung; denn es ist nur ausgedrückt, dass das Gemeinsame in jedem von ihnen auf verschiedene Weise gesetzt ist, z. B. als Rezeptivität und Spontaneität. Aber wenn ein Gebiet des Wissens als lebendige Kraft gesetzt ist, so ist notwendig ein Trieb der Mitteilung gesetzt unter beiden Differenzen und ein Zusammentreffen beider zu gemeinsamer Aktion. — Bei Urteilen, wo nur ein Faktor ausgedrückt ist, latitiert als anderer ein höheres oder niederes Sein, dessen Zusammensein mit dem niederen oder höheren ein vermitteltes ist; z. B. A lernt: Gebiete des Wissens als höhere Kraft sind vorausgesetzt, woraus er schöpft, das Resultat ist also eine gemeinschaftliche Aktion; aber er schöpft nur aus dem Ganzen, indem er von einem einzelnen schöpft. Der Baum blüht: Zusammenwirken des allgemeinens Lebens der Erde mit dem Einzelnen; der einzelne Baum hat daran nur Teil, insofern er in die Gesamtheit des Einzellebens aufgenommen ist. Die Sonne wärmt: dies ist kein Zustand in der Sonne, sondern Aktion, setzt also Wärmungsfähiges voraus, worauf sie geht, welches in einem von jenen Gebieten liegen wird. Das Einzelleben und Allgemeinleben ist

aber zusammengefasst in dem Leben der Erde, und wie dieses gesetzt ist, ist auch jene Teilung und das Aufeinanderwirken beider Teile gesetzt. — Auch wenn im Urteil beide Faktoren ausgedrückt sind, der eine aber ein höherer ist, ist die Gemeinschaft nur vermittelt, und das gesuchte, für sich gesetzte Sein ist das über dem genannten und vermittelten höheren gesetzte, z. B. die Sonne wärmt den Stein, aber nur sofern sie die Atmosphäre, d. h. das allgemeine Leben der Erde wärmt, und dies nur, sofern sie mit der Erde überhaupt, und dies nur, sofern sie mit dem ganzen Planetensystem zusammen ist. (§ 199)

Nimmt man Impersonalia, so latitieren beide Faktoren; aber der Fall ist doch derselbe, nur dass das Subjekt noch erst zu ermitteln ist. Sagen wir z. B.: Es regnet, so muss man doch einmal finden, worin der Sitz des Regens ist. Ist es nun die Wolke, die regnet, und ich nenne sie nur nicht, weil es mir auf das Subjekt nicht ankommt, oder weil das Subjekt sich in die Aktion auflöst, so ist doch auch hier ein Zusammensein, das organischer Bestandteil des Systems der Kräfte ist; denn eine Wolke regnet auch nicht unter allen Umständen, und dass es regnet, ist eine Aktion, bei der es auf das Verhältniss der Atmosphäre zur Erde ankommt und die sich also auf das allgemeine Leben der Erde selbst bezieht. (B, 134)

Wenn jede Aktion so aus zwei Faktoren besteht, so ist die Frage nach der Ursache als einer nur die Frage nach dem anderen, ausser dem Dinge, welchem die Veränderung als Subjekt beigelegt wird, gelegenen Faktor. Aber das Wesen dieses Dinges ist nicht als Ursache zu setzen, sondern man muss entweder bei einer Aktion desselben stehen bleiben, oder den Faktor gleich in den Komplex aller Dinge setzen. Ursache, Ding, worin die Aktion gegründet ist, ist nur die höhere Einheit, und die letzte Einheit ist das Absolute. Richtiger daher die alte Terminologie, dass zwei Dinge mit einander erzeugen; das Geschlecht ist das lebendige Schema der Zerteilung in Faktoren. (A, 326 f.)

Da nun das gegenseitige Bedingtsein nicht gleichmässig sein kann, so ist es natürlich — wenngleich eine Begriffbildungsoperation, welche im Gebiete des Urteils gemacht wird —, dass wir es uns teilen, und der Sinn ist nun, dass diese Teilungen immer irgendwie mit dem Organismus des Begriffsgebietes selbst zusammenfallen. Bei den zweifaktorigen Urteilen ist allemal ein Identisches gesetzt. Geliebt wird

nur, wer auch wieder lieben kann; also hier ist die geistige Natur das gemeinsame Gebiet. Bei den einfaktorigen ist gewöhnlich irgend ein Teil des allgemeinen Lebens der latitierende Faktor. (Der umgekehrte Satz ist nicht so einleuchtend, muss aber doch auch wahr sein. Nur wenn man ein Begriffsgebiet zeigen will als ein Urteilsgebiet, muss man etwas darin aufsuchen, was irgend einen Gegensatz bildet und worauf man die beiden Faktoren verteilen kann.) Also müssen wir auf jedem Punkte des endlichen Seins die Identität von Freiheit und Notwendigkeit voraussetzen, und zwar so, dass ihr Gebiet gleich ist. Der Stein, als solcher tot, hat keine Freiheit, aber auch keine Notwendigkeit, und so, was wenig Selbstentwicklung hat, geht auch wenig in das System der Kausalität ein. (C, 420 f.)

Wenn man das unter der Form der Kausalitätsverhältnisses im substanziellen Sein Gesetzte als zweifach begründet teilt, wird man notwendig auf den Gegensatz von Form und Materie geführt, und die Form zeigt sich (z. B. Baum blüht) bis auf ein Minimum von Abweichungen, in dem Subjekt selbst gegründet, die Materie aber (insofern sie nicht wieder als Gattung, also in bestimmter Form und als Begriff, gesetzt ist) im Zusammensein. — Daher die alte und richtige Behauptung, dass die lebendigen Kräfte als solche immateriell sind, und die Materie aus einer Duplizität von Kräften zu erklären ist. — Überall, wo noch geformte Materie ist, ist auch noch eine substanzielle, lebendige Kraft, auch auf dem anorganischen Gebiet. Alles zusammen begründet das Gesagte, es kann aber nicht weiter ausgeführt werden, eben weil die formlose Materie uns nirgend gegeben, sondern nur Abstraktion ist vom substanziellen Sein. (§ 203)

Die materielle Seite des Seins ist also, für sich betrachtet, die aus dem Zusammensein zu begreifende. (§ 204)

Unter Materie ist nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewusstseins zu verstehen.

Dieses, die Zeitbestimmung, der Grad, die Dauer sind ebenso nur im Zusammensein des bewussten Subjekts mit anderem gegründet, wie die Formen und die Eigentümlichkeit im Begriff und Charakter des Subjekts selbst gegründet sind. Auch kann man dies ideal Materielle um so mehr mit jenem real Materiellen zusammenbringen, als sich auch jenes in diesem unmittelbar abbildet, denn dieses Materielle ist es, was in der Physiognomie wieder erscheint. (§ 207)

Gewöhnlich versteht man unter Materie nur das Raumerfüllende auf ausschliessliche Weise. Raum und Zeit sind aber Korrelata,

und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausschliessende Weise erfüllt, nämlich das wirkliche Bewusstsein, und dieses unmittelbar und ausschliesslich Zeiterfüllende, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen: Was bleibt denn, wenn wir beim Raumerfüllenden von aller Gestaltung absehen, übrig? so müssen wir sagen: Die Intensität, mit welcher, und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt ist. Ebenso auf dem Gebiet des Zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller bestimmten Gestaltung ab, so bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intensität, womit die Zeit erfüllt ist, also die Stärke des Bewusstseins, bei der wir ganz von der bestimmten Gestaltung abstrahieren können, und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raums entspricht. Beides also müssen wir unter der Vorstellung der chaotischen Materie zusammenfassen. (B, 140 f.)

Das allgemeine Ding und die absolute Materie sind dasselbe. (G, 9)

Die blosse Materie ist die Endlichkeit des Seins als Negation des Denkens gedacht, also nur Abstraktion oder Mythus. (G, 19)

Es ist also ebenso wahr, dass das ganze Sein steht, als dass das ganze Sein in beständigem Fluss ist.

Denn das System der Begriffe ist ein stehendes Sein, wenn man sie nämlich als vollendet setzt, und ebenso ist das System der substanziellen Formen, jede auf ihrer Stufe betrachtet, unveränderlich. Und dagegen ist das System der Urteile in beständigem Fluss; kein Prädikat wird dem Subjekt als dauernd beigelegt, die Beilegung muss immer erneuert werden; ebenso ist das System der Ursachen und Wirkungen im Fluss. Was durch das Zusammensein entsteht, ist ursprünglich nur momentan, sonst wäre es im Sein gesetzt, und wird immer nur als in einer Wiederholung von Momenten sich erneuernd gedacht. Und wie im Wesen des Urteils der Wechsel entgegengesetzter Prädikate liegt, weil nur das ins Urteil eingeht, was sich gegen den Begriff indifferent verhält, so auch im Wesen des Kausalitätssystems der Wechsel entgegengesetzter Einwirkungen und Zustände, und also der Oscillation im Zusammensein. — Beide Ansichten sind in der alten Philosophie stärker einander engegengetreten, aber nur wahr in ihren Positionen und falsch in ihren Negationen. Daher auch beide miteinander kombiniert werden müssen, was auch dadurch geschieht, dass stehendes Sein und fliessendes Sein ebenso von einander abhängig sind als Begriff und Urteil. Denn wie könnte es ein

System von Einwirkungen geben, wenn nicht feste Punkte im Sein gegeneinander ständen? Ein bloss positives Ich und bloss negatives Nichtich geben in keinem Sinn eine Welt. Und wie könnte es ein System von substanziellen Formen als wahres Ganzes geben, wenn nicht jedes in seiner Produktion von dem ausser ihm Gesetzten abhängig wäre, und diese Abhängigkeit als der eigentliche Grund der differenten Erzeugung gesetzt werden müsste? Die Welt ist also offenbar nur in beidem zusammen gegeben; jedes für sich ist halb und unverständlich. — Beide Ansichten in ihrem Gegeneinandertreten gehen auch einseitig aus, die eine auf die Präformation der intellektuellen Funktion, die andere auf die ewige Beweglichkeit der organischen Funktion. (§ 196)

Am konsequentesten hat Heraklit, der ephesische, die Lehre durchgeführt, dass alles Sein in beständigem Fluss sei. Aber er hat doch feste Punkte angenommen, nur dass er sie untergeordnet und als Hemmung des Wechsels angesehen hat. Die Ansicht ist einseitig, aber wir sehen doch auch, wie sie sich selbst hemmt. Wenn nichts Beharrliches gesetzt wird im Sein, so wird überhaupt nichts gesetzt, denn alles verschwindet sogleich, und das ganze Sein wird negativ; das Positive bleibt bloss das denkende Ich. Weil aber das Denken schwindet, so schwindet auch das Ich, und so ist das ganze Sein eine blosse Negation. Wird dagegen das System der Wechselwirkung geleugnet, so wird jedes Einzelne isoliert. Jedes Einzelne ist aber wieder ein Mannigfaltiges, und das müsste sich dann auch isolieren, und so müsste man zuletzt das beharrliche Sein in den Atomen setzen, womit wieder das ganze Sein zur blossen Negation würde. (B, 130)

Parallel den einseitigen Ansichten des Realismus und Idealismus stossen wir hier auf diese beiden vorzüglich antiken Ansichten. Der Fluss bezieht sich offenbar auf das Urteilsgebiet, weil beide im Räumlichen und Zeitlichen versieren; in beiden aber muss es eine Kontinuität der Veränderung geben, weil sonst die Zeit leer wäre und das Leben selbst keine Kontinuität hätte. Dass sich das Stehen auf den Begriff bezieht, ist auch klar: denn wenn wir dieses Gebiet dem Urteil entgegensetzen, müssen wir auch die Erscheinung als untergeordnete Kraft setzen. Diese aber als solche ist nach unserer Erklärung in sich eingeschlossen, weil ihr Wirken nicht allein von ihr ausgeht, und sie enthält ihre Zustände nur der Möglichkeit nach, also allezeit gleich-

mässig und unzeitlich. Beide Sätze sind nun wahr, aber nur beschränkt. Denn das Gebiet des eigentlichen Urteils kann doch nur uneigentlich auf Begriff zurückgeführt werden, und so giebt es auch immer eine Stufe der Begriffsbildung, welche vor dem Urteil hergeht und innerhalb der es kein Urteil giebt. Ungeachtet dieser Begrenzung ist doch § 195*) vollkommen wahr. Denn Ursache und Wirkung sind immer nur an den erscheinenden Kräften, und wenn das Tote nur Wirkungen aufzunehmen scheint, so gehört es doch immer auch der tätigen Seite des allgemeinen Lebens, wenngleich als Minimum. Auch der verwitternde Stein wirkt auf die Atmosphäre, und der noch in der Erde eingeschlossene konstituiert einen Teil ihrer Schwere. (C, 419 f.)

Indem die Philosophie, die Wissenschaft des Sich-gleichbleibenden, von Entstehen und Vergehen nicht affiziert wird, so hat sie es zu Tun mit der Zurückführung aller Verknüpfungen aus Gegensätzen zur Indifferenz. (G, 27)

Alles im Gebiete des Seins ist ebenso frei, als es notwendig ist.

Frei ist alles, insofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Notwendig ist es, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint. Je fester es als Einheit in sich begründet ist, desto mehr bietet es den äusseren Kräften etwas dar, an das sie sich wenden können, und je mehr etwas von den äusseren Kräften affiziert wird, desto mehr ist es aufgefordert, alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet ist, auch zu realisieren. Frei und notwendig sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt, sondern das gemeinschaftliche kontradiktorische Gegenteil beider ist das Zufällige. Je zufälliger ein Ding ist, wie die vorübergehenden, vegetabilischen Produktionen, desto weniger ist auch Notwendigkeit, d. h. beharrliche Spiegelung der andern Dinge darin; es ist nur als Durchgangspunkt für die Fakta des allgemeinen Lebens gesetzt. Ja, man kann sagen, Freiheit und Notwendigkeit sind jede das Mass der andern. Die Freiheit eines Dinges ist das Ding ganz, und die Notwendigkeit eines Dinges ist das Ding auch ganz, nur von einer andern Seite angesehen. Jedes Ding ist, nur nach verschiedenem Masse, hierin das Bild des Ganzen. (§ 198)

Man meint die Freiheit des Menschen am besten zu beweisen,

---

*) *S. 198 f.*

wenn man zeigt, wie in der Bestimmung der Aufeinanderfolge seiner Zustände seine Willkür herrsche, dass er also zwischen mehrerem wählen könne. Die Vorstellung solcher Willkür ist immer wunderlich, denn sie setzt eine unvollkommene Kenntnis voraus, und der Mensch wählt doch immer nur das, wozu er sich nicht indifferent verhält, also was ihm am nächsten liegt. Warum wir aber an dieser Vorstellung so hängen, ist das Negative darin, denn die Willkür setzend, wollen wir sagen, dass der Mensch nicht durch den Zusammenhang mit dem Äusseren bestimmt wird, sondern von innen heraus. Aber die Willkür selbst ist ja schon ein Produkt des Zusammenseins des Menschen mit allem Äusseren. (B, 132)

Alles Sein, sofern es das Urteil repräsentiert, ist notwendig, nicht nur als Wirkung, sondern auch als Ursache, weil es als beides durch anderes bestimmt ist. Wogegen Freiheit nur die Aus-sich-selbst-entwicklung ist, also überall auch die Erscheinung, sofern sie weder Ursache noch Wirkung ist, sondern rein auf die Kraft bezogen. Freiheit geht daher so weit, als Leben. Die Frage, ob die Tiere Maschinen sind, ist gleich mit der, ob sie lebendig sind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit. (C, 420)

Dem Begriff, in der Totalität betrachtet, entspricht das bestimmt gesonderte, relativ für sich gesetzte Sein, aber als Einheit der weltbildenden Kraft, deren Erscheinung die untergeordneten Systeme und Kräfte sind bis zur Gesamtheit von diesen selbst, sofern sie noch Einzelnes bestimmen. Dem eigentlichen Urteil in der Totalität entspricht das gemeinschaftliche Sein der Einzelgesamtheit. (E, 512 f.)

Alles endliche Sein geht eben sowohl in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substanziellen Formen auf, und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urteils entspricht.

Nämlich alles uns wirklich gegebene Sein. Die Mehrheit der Weltkörper ist uns zwar als dem unsrigen Gleichgesetzte nicht gegeben, aber Zusammensein des unsrigen mit ihnen ist uns schon durch ihr mathematisches Verhältnis gegeben. Da nun alles Sein, was dem Begriff entspricht, in dem idealen und realen System unseres Weltkörpers gegeben ist, alle der Erde eingeborenen Kräfte aber als ihre Aktionen durch ihr Zusammensein mit den andern Weltkörpern be-

stimmt sein müssen, so ist das System der Kräfte und das System der Wirkungen und Ursachen dasselbe Sein. — Und da im Zusammensein mit andern unser Weltkörper doch als ein einzelner erscheint, so geht sein Dasein ganz im System der Veränderungen auf. (§ 195)

Wenn wir uns den ganzen Umfang des Seins vor Augen halten, der Gegenstand des Wissens werden kann, so scheint er zwar unendlich zu sein, aber eigentlich ist doch unser Weltkörper bloss Gegenstand des Wissens. Nur noch das bringen wir heraus, dass er, als einzelnes betrachtet, Teil ist eines grösseren Ganzen, aber ausser ihm wird unser Begriff sehr unvollkommen und das Urteil nur spärlich; denn das mathematische Verhältnis der Weltkörper giebt doch nichts als Formeln. Der vollständig begrenzte Gegenstand unseres Wissens stellt also das Sein dar in unserm Weltkörper und seine unmittelbaren Beziehungen zu den übrigen Weltkörpern. Was ist denn nun das System unserer Begriffe, so dass unser Denken dem Sein entsprechend ein Wissen ist? Es sind die verschiedenen Gattungen der lebendigen Wesen in den verschiedenen Abstufungen der Identität des Geistigen und Sinnlichen, und das ganze System der elementaren Kräfte, welche das ganze anorganische Gebiet des Seins umfassen. Dieses ganze Sein können wir auch wissen unter der Form einer unendlichen Menge von Urteilen. Die lebendigen Kräfte, als Begriffe aufgefasst, sind nur in der Totalität ihrer Aktionen, die wir als Urteile auffassen. Haben wir also alle diese Urteile, so haben wir nicht das System der Begriffe, wohl aber die Totalität des Seins, dieselbe, die wir auch haben, wenn wir das System der Begriffe bilden. Ebenso, setzen wir das vollständige System der Begriffe, so setzen wir auch die Verwandtschaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des Lebendigen und Elementaren. Haben wir das, so haben wir nicht die Totalität von Urteilen, wohl aber die ganze Totalität des Seins, dieselbe, die wir in der Totalität der Urteile haben würden, denn das Urteil giebt uns die Kräfte in ihren Aktionen, wie sie in Zeit und Raum verschieden sind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen der Dinge sind diese nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandtschaft nach ist alles dasjenige, was unter der Form des Prädikats ist, mitgesetzt. (B, 128)

22. *Das empirische oder historische und das spekulative Wissen.*

Das Wissen unter beiden Formen geht also auf denselben Gegenstand, und ist sich auch der Form nach nur relativ entgegengesetzt, und es giebt ein Wissen mit dominierender Begriffsform, wobei das Urteil nur als conditio sine qua non erscheint, oder ein spekulatives Wissen, und ein Wissen mit dominierender Urteilsform, wobei der Begriff nur als Bedingung erscheint, d. h. das empirische oder historische Wissen.

Die Naturbeschreibung, welche lebendige Kräfte aufzählt, müsste hiernach das Spekulative auf der Seite der Naturwissenschcft sein, sie erscheint aber offenbar als das Empirische; und die eigentliche sogenannte Physik, die es mit den Aktionen zu tun hat, müsste das Empirische sein, sie ist aber offenbar das Spekulative, denn sie konstruiert. Diese Einwendung hebt sich bei näherer Betrachtung. Die Naturbeschreibung ist allerdings aus einem Aggregat von Beschreibungen entstanden. Sie wächst von aussen; neue Gattungen und Arten werden entdeckt, ohne dass man vorher die Lücke gefühlt hätte. Allein man sieht auch, dass alle ihre Begriffe unvollständig sind und alle Teilungsgründe unzuverlässig, und dass sie nur wird Wissenschaft werden, wenn sie sich umkehrt, und wenn die niederen Begriffe wirklich als das System der Produktionen des höheren erscheinen und der begleitende sinnliche Typus der Ausdruck einer Idee ist. Die sogenannte Physik hat es freilich mit den Aktionen zu tun; aber teils ist ihr spekulatives Verfahren nur scheinbar; es besteht in Sprüngen vom untersten zum obersten, von den einzelnen Erscheinungen zu den allgemeinsten Kräften, teils geht sie zwar von den Aktionen aus, aber nicht auf sie hin; denn näher besehen, geht ihre ganze Tendenz auf Auffindung des Identischen und Differenten in den verschiedenen Gebieten des Lebens, also sucht sie die Prinzipien der Naturbeschreibung. — Auf dem ethischen Gebiet ist die Kongruenz klar. Die eigentliche Ethik handelt von den feststehenden Formen und trägt offenbar den spekulativen Charakter. Die Geschichte handelt von den Aktionen und trägt offenbar den empirischen Charakter. Die Ethik empirisch behandeln wollen wird offenbar für Unvermögen, und die Geschichte spekulativ behandeln wollen wird allgemein für verkehrt erkannt. (§ 197)

Jede Tatsache, als Urteil ausgesprochen, liegt an und für sich in einem unbestimmten Gebiet. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden ist, worin beide Punkte eins sind, ist ein bestimmtes Gebiet da und die Möglichkeit, dass ich das Sein unter den beiden Formen begreifen kann. Dieses Verhältnis

als reines Verhältnis, diese Identität des Begriffs, der der höchste ist in dieser Beziehung, und eines Subjekts, das höher ist, als eine Masse von anderen, ist der Grund, dass man ein Wissen begrenzt und in ein solches teilen kann, das spekulativ und empirisch ist. D. h. jede Einheit eines Gebietes des Wissens muss das an sich haben, dass alle Prädikate, die darin liegen, nicht über demselben stehen, sondern innerhalb desselben. Von der Seite des Begriffs kommt dasselbe heraus. Die Gleichsetzung beider ist die Gleichsetzung des Inhalts in Beziehung auf das Spekulative und das Empirische, und wo beides nicht in einander aufgeht, da kann entweder nur spekulativ, oder empirisch gewusst werden. (B, 137)

Nur in unserem Wissen um die Totalität des Seins könnte eine Identität des Spekulativen und Empirischen sein; jedes einzelne Gebiet des Seins kann nur auf eine von beiden Arten gesondert gewusst werden.

Jene Durchdringung wäre die wahre reale Weltweisheit, der eigentlich gesuchte Begriff von Philosophie. Jedes einzelne Gebiet, wenn es nach einer relativ höchsten Gattung gemessen wird, enthält kein vollendetes System von Kausalität; denn sein anderes leidet auch von Auswärtigem und wirkt auf solches. Und ebenso, wird es nach einer relativ höchsten Ursache abgemessen, so ist es kein wahres System von Kräften. (§ 209)

Sehen wir nun auf den Gegensatz zwischen empirischem und spekulativem Wissen, wie er in den Formen der Begriffs- und Urteilsbildung aufgeht, je nachdem die eine oder die andere dominiert, so müsste, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet des Seins fortgesetzt denken, dass mit jeder bestimmten Art und Weise des Zusammenseins auch ein organisches Glied in dem System der Kräfte gesetzt ist, überall eine Durchdringung des Spekulativen und Empirischen möglich sein. Allein dies ist nur ein Schein, und wenn wir es näher betrachten, so werden wir sagen müssen, dass eine solche Durchdringung des Spekulativen und Empirischen, dass es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder der Form der Urteilsbildung ausgedrückt würde, nur stattfinden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben, dann wäre Spekulatives und Empirisches dasselbe. Aber die Totalität des Seins ist uns nicht gegeben in unserem, dem Sein

entsprechenden Denken, und in jedem einzelnen Sein, das wir ausscheiden, ist es nicht vollkommen wahr, das sich das Spekulative und Empirische völlig durchdringen könnte. Die Sache ist die: Wo ich ein bestimmtes Zusammensein setze, da muss es auch ein organisches Glied im System der Kräfte geben, was demselben entspricht. Aber nun kann ich nicht sagen, allen Urteile, die ein und dasselbe Subjekt haben, entspricht auch dasselbe organische Glied im System der Kräfte, sondern ich werde sagen müssen, das Subjekt hat in jedem Urteil sein eigentümliches Glied im System der Kräfte. worin es steht: dasjenige Zusammensein also, was sein anderes Glied auch in diesem System hat, geht auch in diesem System auf. Aber dieses System hat wieder ein Zusammensein mit einem anderen: es ist einem anderen koordiniert, mit welchem es unter einem gemeinschaftlichen Höheren steht. Sehe ich nun auf ein Sein im System A, das lediglich durch dieses System bestimmt ist, so ist es gleich, ob ich es empirisch oder spekulativ auffasse. Ist es aber auch durch das System B begründet, so muss ich erst auf das System C, das über A und B liegt, hinaufgehen. Das System C hat aber wieder noch ein höheres über sich, und so fort bis zum höchsten, also gilt jenes auch nur vom ganzen Sein: jeder einzelne Gegenstand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent ist gegen das Spekulative und Empirische, und eine andere, nach welcher er mehr auf das eine oder das andere gerichtet ist, also wird es in jedem mehreres geben, was mehr spekulativ, und anderes, was mehr empirisch gewusst wird. Alles Zusammensein, das in einem System liegt, wird mehr spekulativ, was in mehreren Systemen, mehr empirisch aufgefasst werden können. Fälle ich z. B. das Urteil: Der Stein wird von der Sonne erwärmt, so weist das auf ein Sonnensystem zurück: fälle ich das Urteil: Der Stein ist schwer, so weist dies bloss auf das Verhältnis des Steines zu dem System zurück, dem er angehört, zur Erde, und letzteres kann eher ein spekulatives Wissen werden, als ersteres. So finden wir es nun auf jedem Gebiet, auf dem ethischen sowohl als auf dem physischen, und wir müssen sagen, das Spekulative an und für sich und ebenso das Empirische sind beide unvollständig, weil in jedem als selbständig gesetzt wird, was durch das andere doch bedingt ist. Das

Spekulative entspricht der Begriffsbildung, das Empirische der Urteilsbildung. Nun haben wir früher auf allgemeine Weise gesehen, dass beide, Begriffs- und Urteilsbildung, gegenseitig durch einander bedingt sind; folglich ist es auch ebenso mit dem Spekulativen und Empirischen, und isoliere ich die eine Form, so reisse ich sie aus ihrer Bedingung heraus, und mein Wissen darin wird einseitig und unvollkommen und kann nicht der Idee des Wissens adäquat sein. Aber auch das sehen wir, dass die reine Identität von beidem nur im Wissen um die Totalität des Seins sein könnte. Was ist die Durchdringung des Spekulativen und Empirischen? Das ist die eigentliche Philosophie. Will eins von beiden die höchste Idee des Wissens allein darstellen, so ist das falsch; denn die Philosophie ist nur die Durchdringung aller Gegensätze im Gebiet des Wissens. Wir werden also auch sagen müssen, dass wir immer nur im Bilden der Philosophie begriffen sind, und dass jeder in allen seinen Operationen desto philosophischer ist, je mehr er fühlt, dass eins vom anderen getrennt die Idee des Wissens nicht erreicht. (B, 142)

> Anstatt einer Durchdringung des Spekulativen und Empirischen ist uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich, oder eine **wissenschaftliche Kritik.**
>
> Dies ist die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen. — Auf diese Weise ist das absolute Wissen vor der Vollendung des realen nur zerteilt und abgebildet gegeben, und ist eigentlich nur in dem nicht auszudrückenden Gedanken der Einheit des Zerteilten. (§ 210)

Da die reine Idee des Wissens nirgend realisiert ist, haben wir einen Ersatz dafür? Ja, in der Kritik - Vergleichung des Wissens, wie es ist, mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens.

Einen analogen Ersatz haben wir auch für das Nichthaben des transcendenten Grundes, was genau damit zusammenhängt, dass wir nicht zur vollständigen Durchdringung des Spekulativen und Empirischen gelangen können. Wir haben ihn nämlich erstens dadurch, dass wir im Stande sind, jede Vorstellung,

die sich stellt, als entspräche sie dem Absoluten, als ihm nicht entsprechend darzustellen, und zweitens dadurch, dass wir, wie sich die einzelnen Gebiete des Wissens verhalten zur reinen Idee des Wissens, die nur in der Totalität des Seins gegeben sein könnte, ebenso nun sagen können, dass wir die Möglichkeit, uns das Absolute wirklich vorzustellen, zunächst immer noch binden müssen an eben die Aufgabe, die Totalität des Seins uns vorzustellen, d. h. dass wir jenes nicht haben können auf positive Weise ohne diese, wodurch also das Absolute sich uns fixiert in der Formel einer notwendigen Voraussetzung, die wir aber nicht vollziehen können. Das können wir auf dem Punkte, auf welchem wir stehen, genau einsehen. Könnten wir nämlich eine Vorstellung haben vom Ursein, vom höchsten Wesen, so müsste sie doch in ein Gebiet des empirischen, oder des spekulativen Wissens fallen. Darin kann sie aber nicht fallen. Wir müsssten also erst eine Durchdringung beider Formen haben, wenn wir das höchste Wesen finden wollten. Wir sehen daher, dass auf diesem Wege nicht weiter zu kommen ist, wenn wir uns nicht eine Täuschung vormachen wollen, und wir müssen sagen: So gewiss wir die Idee des Wissens nicht aufgeben können, ebenso gewiss müssen wir auch dieses Ursein, in welchem der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, voraussetzen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können. (B, 144 f.)

Moment des transcendenten Grundes: Das s p e k u l a t i v e W i s s e n i m S y s t e m d e r B e g r i f f e u n d d a s h i s t o r i s c h e W i s s e n i n d e r G e s a m t h e i t d e r U r t e i l e s i n d d e m I n h a l t e n a c h g l e i c h, d. h. es ist dasselbe Sein, was in ihnen repräsentiert wird; mithin die Gesamtheit des relativ für sich gesetzten Seins und das in der absoluten Gemeinschaft begriffene Sein ist beides dasselbe. Teilung würde Annäherung an das Wissen unter beiden Denkformen unmöglich machen. Daher auch heben die, welche nur das eine für Wissen erklären, das dem andern entsprechende Sein auf und erklären es für Schein. Diese Identität wohnt als Impuls unserem wirklichen Denken ein, als vermittelnd den Übergang von Begriff zu Urteil und umgekehrt, und geht mithin allgemein voran, weil die erste Auffassung allemal Elemente für weiteres Urteil auffasst. (E, 513 f.)

*23. Das Denken des Wollens.**)

Anknüpfend an den Satz, dass das wirkliche Denken aufhört, wenn die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufhört, fragt sich, da das Subjekt hier nur im Denken gesetzt ist, ob das wirkliche Denken auch aufhört, wenn der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand und der zwischen Tatsache und Urteil aufgehoben wird. Nämlich der Gegensatz lautet: Das Denken ist ein solches für das Sein, und das Sein ist ein solches für das Denken. — Im Sein als höchster Kraft ist das Denken als einzelne Kraft mit aufgenommen**), somit das Subjekt mit in das Objekt hineingesetzt, ebenso auch in den absoluten Zusammenhang. Aber in dem Akt des Denkens selbst bleibt der Gegensatz, d. h. das Sein als höchste Kraft ist transcendental, es ist unmittelbar kein wirkliches Denken, sondern nur dem wirklichen Denken zu Grunde liegende Voraussetzung. Denn es ist uns kein Denkstoff solcher Art gegeben. Aber wir können uns, wie wir es oben getan haben***), in dieser Voraussetzung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich Gegebenes finden, und so wird dann dieses Moment des transcendenten Grundes ein wirklicher Gedanke. Ebenso ist in dem Begriff des schlechthinigen Zusammenhanges das Urteilen mit in das tatsächliche Sein aufgenommen, wie es denn in jedem Moment ein gemeinschaftliches Sein ist. Der absolute Zusammenhang, in welchem Urteilen als tatsächliches Sein aufgenommen ist, ist auch transcendental, er ist unmittelbar kein wirkliches Denken, sondern in jedem Urteil eingeschlossene Voraussetzung, indem er uns nie als Denkstoff gegeben ist, u. s. w. wie oben. Das Aufgehobensein des Gegensatzes ist aber hier nur ein einseitiges, denn das Denken ist in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt. Es entsteht sonach die Frage, ob diese korrespondierende Formel auch einen Inhalt hat, oder nicht. Derselbe ist aus dem Denken, sofern es Wissen werden will, nicht abzunehmen, und so werden wir an den letzten Punkt geführt, der noch vor uns liegt, nämlich das Denken, welches dem Handeln zu Grunde liegt. Wir haben freilich noch

---

*) *cf. Kap. 1, 3b, S. 116.* **) *cf. S. 92.* ***) *cf. S. 167.*

ausserdem unterschieden das geschäftliche, aber dieses liegt auch in der Richtung des Wissens, denn kein Denken begehrt, welches dem Sein nicht entspricht, weil nur gedacht wird in Bezug auf den Verkehr mit dem Sein. Anders ist es mit dem freien Spiel, welches indifferent ist gegen die Wahrheit des einzelnen Bildes, aber nicht indifferent gegen das Verhältnis des Bildes zu dem dem Sein entsprechenden Begriff. Denn wenn der Dichtung diese Wahrheit fehlt, so ist sie schlecht. Auf der andern Seite, wenn das freie Spiel nicht nur passiv aufgenommen wird, sondern selbsttätig fortgesetzt wird, so wird es selbst ein Handeln, welchem ein Gedanke zu Grunde liegt, und dann wird dieser Gedanke unser Gegenstand, das Handeln aber in seiner Besonderheit fällt aus unserer Betrachtung heraus. (E, 516 f.)

Wir haben das Denken bisher betrachtet, wie es durch die organische und die intellektuelle Funktion bedingt ist, aber so, dass wir das Denken als Ausdruck des Seins fassten. Aber es giebt, wie wir schon gesehen haben, auch ein Denken, welches ein Sein postuliert, das Ausdruck des Denkens sein soll, nämlich das Wollen, und dieses Denken, welches also in einem umgekehrten Verhältnis zum Sein steht, haben wir nun noch in Beziehung auf den transcendenten Grund zu betrachten. Die Frage ist: Hat dieses Denken auch eine solche Richtung auf das Wissen? Im verneinenden Falle kommt es hier gar nicht in Betracht, im bejahenden wird es unsere Aufgabe sein, den transcendenten Grund dieses Denkens zu finden. Er kann entweder ein anderer sein, oder derselbe, als der bereits gefundene. Dass das erste Resultat dem Parallelismus unseres Verfahrens sehr ungünstig wäre, leuchtet ein. (E, 514)
Es bleibt uns also das Wollen. Es ist das Denken, welches dem Handeln zu Grunde liegt, Zweckbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modifikation des Seins entsprechen soll, dieses im weitesten Sinne genommen (die Modifikation sei, welche sie sei, und ebenso das Sein). Dies führt uns auf das schon Ausgesprochene zurück, dass der nächste Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns selbst liege. In uns selbst nämlich ist unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies setzt voraus, dass wir uns unseres Seins ebenso bewusst sind, als

des gegebenen Seins, d. h. als eines wirksamen. Dadurch können wir unser Sein als einen Teil des gesamten Seins ansehen; wir nehmen unser denkendes Sein als seiendes Denken mit auf in die Einheit der höchsten Kraft. Das ist eben der Inhalt des Selbstbewusstseins. Betrachten wir nun dieses Denken, welches dem Handeln vorausgeht, näher, so ist es offenbar als Tatsache des Bewusstseins ganz dasselbe wie das andere Denken, nur dass in dem Ausdruck Zweckbegriff zu liegen scheint, dass dieses Denken nur in der Form des Begriffs vorkommt. Als Begriff muss es nun auch jene beiden Elemente in sich haben, das organische und das intellektuelle. So weit ist also beiderlei Denken noch gleich. Sobald wir aber ihr Verhältnis zum Sein in Betracht ziehen, zeigt sich der gerade Gegensatz. Das Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich auf ein vorausgesetztes Sein; das unseren Handlungen zu Grunde liegende bezieht sich auf ein Sein, das erst durch uns werden soll. Untersuchen wir zunächst, ob dieser Gegensatz auch streng und vollständig ist, d. h. auf der einen Seite, ob unter dem ersteren Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein Sein bezieht, das erst werden soll, und auf der andern, ob unter dem zweiten Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein vorausgesetztes Sein bezieht. Die erste Frage müssen wir offenbar bejahen. Denn ein astronomisches Jahrbuch z. B. gehört dem ersten Denken an, und bezieht sich doch auf Sein, das erst werden soll. Aber nicht durch uns, und so geschieht dem Gegensatz kein Eintrag. Überdies führen wir das Sein solcher Art immer wieder zurück auf ein schon vorhandenes Sein, das dem Kalkül zu Grunde liegt, und nur vermittelst der Beziehung auf dieses vorausgesetzte Sein machen wir die Beziehung auf das künftige Sein. Auch die zweite Frage müssen wir bejahen, sofern alle unsere Handlungen sich auf ein vorausgesetztes Sein beziehen. Sonst würden sie ein Erschaffen aus Nichts sein, das wir uns nicht zuschreiben. Aber die Formel beim Handeln ist immer diese: Weil mir das Sein so gegeben ist, so soll es so werden durch meine Tat, wie ich es in meinem Denken vorbilde. Alle Handlungen sind entweder immanente, oder transeunte, d. h. sie haben ihre Vollendung entweder in uns, oder ausser uns. Aber genauer betrachtet, hebt sich dieser Unterschied wieder auf.

Denn in den immanenten Handlungen ist das Sein, was anders werden soll, und das Denken, wodurch es anders werden soll. beides gleicherweise das unsrige, und insofern ist es immanentes Handeln. Aber es würde von keiner Handlung die Rede sein können, wenn wir nicht einen Unterschied zwischen beidem machten, und insofern ist es ein transeuntes Handeln. Wäre nun in den andern Handlungen bloss im Denken die Möglichkeit des Anderswerdens des Seins durch unsere denkende Tätigkeit gesetzt, im Sein aber nicht, so wäre unser Wollen ein absolut leeres, so gäbe es nur Anfänge von Handlungen, kein Ende, so würden wir am Ende aufhören zu wollen, oder wenn wir doch müssten, uns desselben nur als einer Lebenshemmung bewusst sein. Also liegt allem Handeln ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zu Grunde; ohne das würde kein eigentliches Wollen als Denken zu Stande kommen. In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, dass das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem jetzt betrachteten Denken so, dass das Sein dem Denken entsprechen soll. Und beides kann nicht auf etwas Verschiedenem ruhen, sondern muss denselben transcendenten Grund haben. Wäre dem nicht so, so würde der Zusammenhang zwischen Wissen und Wollen ganz und gar aufgehoben, denn unser Wollen bliebe dann dasselbe, wenn auch das Sein ein ganz anderes wäre, als es jetzt unser Denken bestimmt. Es würde aber auch aufgehoben, was wir bereits gesetzt haben, der transcendente Grund für das Wissen wollende Denken, dass nämlich die feste Form des Seins und die absolute Gemeinschaftlichkeit desselben identisch sind. Denn das Wollen ist ebensowohl eine Tatsache und als solche der Gemeinschaftlichkeit des Seins angehörig, als es eine Kraft ist, nämlich eine Kraft des denkenden Seins und als solche mit aufgenommen in die Einheit der Kraft. Läge nun im Wollen als Tatsache ein anderes zu Grunde, als im Denken als Kraft, so wäre die Gemeinschaftlichkeit des Seins ein anderes, als die feste Form des Seins. Also kann das Wissen mit dem Wollen nur zusammenbestehen unter der Voraussetzung der Identität des transcendenten Grundes. In beiden ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die aktive, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive,

im Wollen die aktive Seite. Dadurch erst ist dieser Gegensatz ganz real geworden. (E, 517 ff.)
Gehört nun das Wollen auch in das Gebiet des streitigen Denkens? Allerdings, denn immer muss gefragt werden, ob etwas gewollt werden soll, oder nicht. Wie eine Mehrheit von Denkenden, so ist eine Mehrheit der Wollenden gesetzt, und immer will der eine Bestimmungen des Seins, wodurch die des anderen aufgehoben werden. Bestände der Widerspruch nur im Verlauf der Handlung, nicht in dem zu Grunde liegenden Denken, so wäre kein streitiges Wollen, sondern nur streitiges Denken über das Sein. Der eine wollte nur deshalb etwas anderes, weil er das Sein anders auffasst. Stellen wir aber beide im Wissenwollen auf denselben Punkt und mit ihrem Wollen in Streit, so liegt dabei nicht bloss ein Irrtum des Denkens zu Grunde, sondern ein Widerspruch im Wollen selbst. Und da entsteht uns natürlich die Aufgabe, dem streitigen Wollen ein Ende zu machen, und zwar ist es eine notwendige Aufgabe, nicht nur weil Einstimmigkeit im Wollen notwendig ist, wenn nicht überall das Resultat des Wollens gefährdet sein soll, denn das ist nur analog dem Denken um eines andern willen, sondern weil wir den andern uns identisch setzen, d. h. unser Sein und Tun auf den gemeinsamen Gattungsbegriff beziehen. Somit sind wir für beides, für das Wissen und das Wollen, auf diesen parallelen Punkt gekommen: 1. Das allem wirklichen Denken und allem wirklichen Wollen vorausgehende Bezogensein des Seins und Denkens aufeinander ist dasselbe für die Aktivität des Denkens und dann Passivität des Seins, und für die Aktivität des Seins und dann Passivität des Denkens. 2. Der Grund zur Aufhebung des streitigen Wollens ist derselbe wie der zur Aufhebung des streitigen Denkens.

So wie es im einzelnen, abgesehen von seinem Verhältnis zur Mehrheit, einen Zustand des streitigen Denkens giebt, den Zweifel, so auch beim Wollen, die Unentschlossenheit. Dieser wird ein Ende gemacht durch den Entschluss, dem die Tat folgt. Dem Entschluss aber muss vorhergehen eine Ruhe in Beziehung auf den gewählten Zweckbegriff, ganz analog der oben besprochenen Ruhe im Denken. Mit Unrecht sieht man die Unentschlossenheit als Zeichen der Freiheit an;

sie ist vielmehr eine Unvollkommenheit, denn sie hemmt die Tat und ist somit zeitverderbend. Der Schein von Vorzug entsteht nur, weil man ihr ansieht, dass die Bestimmung des Seins von unserer Selbsttätigkeit ausgegangen ist. (E, 519 f.)

Wir bedürfen ebenso gut eines transcendentalen Grundes für unsere Gewissheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein.

Der Glaube an Gott ruht bei den meisten Menschen weit mehr auf der Gewissheit des Gewissens, als auf der Gewissheit des Verstandes. Wenn sie inne werden, dass sie auf dieser Seite können zur Skepsis gebracht werden, rekurrieren sie zwar auf Gott, aber selten geht der Glaube ursprünglich von dieser Seite aus, weil dazu schon eine spekulative Richtung gehört. — Philosophisch aber ist es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu lassen und die andere zu verwerfen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten andern von der physischen getan haben. Auch hat Kant die moralische nicht ganz recht gefasst, weil sein Begriff von Glückseligkeit zu gemein ist. (§ 214)

*24. Natur und Geist.**)

Wir subsumieren sonach auf der einen Seite das dem Wollen zu Grunde liegende Denken unter das auf das Wissen gerichtete, auf der andern entsteht uns nun die Teilung in physisches Wissen und ethisches Wissen und dem Sein nach in Natur und Geist. (E, 521)

Im Gesamtgebiet des Denkens ist uns eine Teilung entstanden, indem einmal das Sein das Aktive ist und das Denken das Sekundäre, und dann wieder das Denken das Aktive und das Sein das Sekundäre. Wir wollen das erstere das physische, das andere das sittliche Wissen nennen. Jenes stellt seine Gesamtheit dar in den festen Formen des Seins, in Verbindung mit der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, dieses in der Gesamtheit von Zweckbegriffen und Handlungen; beides zusammen aber macht erst die Gesamtheit des Wissens aus. Das Sein, welches der Gesamtheit unserer Begriffe und Urteile entspricht, d. h. die Identität der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit desselben, ist die Natur; das Sein, welches als wollend selbsttätig gesetzt ist und seine

---

*) *cf. Schleiermachers Abhandlung „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" (W. Abt. III, B. 2, Abh. X).*

Gesamtheit darstellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist. (E, 521)

Dieser Gegensatz des Ethischen und Physischen ist uns aber weit früher schon gegeben, indem wir uns des Wissens nur bewusst worden sind mit dem Wollen zugleich.

Wir unterscheiden das Denken vom Wissen durch die Überzeugung; diese konnten wir aber nur erkennen, wenn wir sie auch in einem andern hatten, nämlich im Wollen. An diesen Parallelismus mussten wir also eigentlich immer zugleich denken. — Beide Charaktere des Wissens, insofern sie in der Überzeugung liegen, sind also auch auf das Wollen anzuwenden, und es giebt also eine gemeinschaftliche Produktion des Wollens und ein dem Wollen entsprechendes Sein. — Also ist auch mit der Idee des Wissens zugleich, inwiefern es dem Sein entspricht, ein Gegensatz im Sein gesetzt: dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, inwiefern das Denken nur Betrachtung ist, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, insofern das Denken ein Wollen ausdrückt. Dies ist nicht eine Analyse des Bewusstseins als Aktion, also auch nur empirisch, sondern das Bewusstsein ist hier schematisch betrachtet. Denn nur dieser bestimmte Gegensatz ist die Form der Identität des Bewusstseins im Fluss der Aktionen. — Also ist auch, als der Form des Begriffs entsprechend, eine zweifache Reihe auf- und absteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen, und in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen. Die Relativität in der Gemeinschaftlichkeit bildet hier den Exponenten der Reihe, und die Glieder sind desto höher, je weniger Relativität darin gesetzt ist. (Anm. Dies lässt sich, richtig verstanden, von der ethischen Seite auch sagen.) (§ 212)

Man kann zwar Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als eine Reihe bildend ansehen, aber der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt.

Unterhalb des Menschen ist der Gegensatz zwischen ihm und dem ausser ihm gesetzten Sein abgestumpft, und es giebt weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserm Selbstbewusstsein als Gattung, den Tieren beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältnis stattfindet zwischen Tier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so dass die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst. — Ebenso kann man umgekehrt ein Entwickeln des Realen aus dem Idealen annehmen, wo nun die mit dem Menschen beginnende Stufe, welche blosse Modifikation ist, die niedrigste Stufe bildet. Höher entwickeln die Tiere das Reale, welche Stoffe absetzen, und die Pflanzen, welche materielle Keime

absetzen, so dass die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. — Man kann aber nicht sagen, es liesse sich ebenso gut eine Ethik der Tiere u. s. w. setzen. Denn die Einflüsse von den Tieren auf die Gesamtheit des Seins sind weit geringer, als die des Menschen, und auf den unteren Stufen ist der Gegensatz zwischen Idealem und Realem abgestumpft, und also die Tätigkeit des idealen Prinzips in seiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Mensch ist also der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Tätigkeit des Idealen auf das Reale kann angeschaut werden. — Erscheint der Mensch für eine Teilung des gesamten Wissens als ein zu sehr vereinzelter Punkt, so bedenke man, dass er dieses zwar ist in der Möglichkeit des gesamten Seins, aber nicht in dem Umfange des uns gegebenen irdischen Seins, denn in diesem ist er die Blüte des Idealen. (§ 213)

Wir sahen früher, jedes Sein sei frei, sofern man es als Kraft setze, und der Notwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet werde im Zusammenhange mit anderem. Sofern es aber frei ist, können wir nun auch sagen, es sei ein Wollendes. Nur dürfen wir die Abstufungen nicht verkennen. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Tieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins anorganische, so hat dieses sein Leben bloss in der Vergangenheit, und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik. (B, 150)

Der Gegensatz ist aber kein absoluter, schon wegen der festgestellten Identität des transcendenten Grundes, aber auch weil wir uns selbst beides sind, nicht nur dem Leiblichen nach Natur, sondern auch wegen der Notwendigkeit des Systems der Begriffe und der Gesamtheit der Urteile ist uns dieses*) die Natur des Geistes; aber die Bewegung innerhalb dieser Natur ist frei.**) Ebenso ist die Natur Geist in der Gestaltung, denn an diese knüpft sich alle Empfänglichkeit derselben für den Geist, während der Stoff als Raumerfüllungsweise sich gleichbleibt, und wir alle Veränderung, auch die chemisch hervorgebrachte, auf Gestaltsveränderung zurückführen.

---

*) *sc. Zusammengehören.*

**) Es ist die Natur des Geistes, dass er so denkt, wie das Sein ist. (E, 522)

Der Überzeugungzustand in den auf das Wollen bezüglichen Denkbestimmungen stellt sich dar darin, dass wir im Denken eines Zweckbegriffes nur zur Ruhe kommen durch die Annahme der allgemeinen Zustimmung. Die Beziehung auf dieselbe ist das Gewissen, der Ausdruck derselben ist im Gesetz. (E, 521 f.)

Es ist schon eine alte Erklärung, dass das Gesetz nichts anderes sei, als der Ausdruck eines allgemeinen Willens, d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff. In seinem ganzen Umfang muss das ein von der Totalität aufgestellter Begriff sein, nur so, dass das Zusammentreffen der einzelnen in diesem Gesetz nicht für etwas Zufälliges gehalten wird, sondern für etwas in dem Wesen des menschlichen Geistes Begründetes. Parallele mit dem Physischen, wo wir auch eine Natur des Geistes fanden, dass er nämlich nicht anders als dem Sein gemäss das Sein in sich abbilden kann. Dies ist eben darum auch ein Gesetz, und Natur- und Sittengesetz erscheint als dasselbe. Wenn man ein Naturgesetz aufstellt, so setzt man voraus, dass alles streitige Denken in der Anerkennung desselben aufhören werde, d. h. man setzt die allgemeine Zustimmung als ein notwendiges Resultat dazu voraus. Ebenso mit dem Sittengesetz. Aber dennoch bleibt der Gegensatz, wenngleich nur als ein relativer. Denn das Sittengesetz ist nicht abhängig vom Sein, sondern der einzelne Denkende ist abhängig von der Gesamtheit der Denkenden oder dem Wesen des Geistes selbst als des tätigen, das Sein bestimmenden. Das Naturgesetz dagegen drückt diese Abhängigkeit vom Sein aus. (E, 522)

Beiden entspricht Sollen und Dürfen. Letzteres ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom einzelnen als solchem ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen. Daher gehören Gewissen im gewöhnlichen Gebrauch des Wortes und Dürfen zusammen als Korrelate. Sollen ist die ursprüngliche Ruhe, wenn der Zweckbegriff nicht von mir als einzelnem, sondern als vom allgemeinen Wollen ausgeht. In diesem ist das ethische Wissen beschlossen, denn die Gewissheit in Beziehung auf die Möglichkeit des Erfolges gehört dem physischen Wissen an. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren

Impuls in dem uns einwohnenden Gesamtbewusstsein = Gattungsbewusstsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schliesst, weil darin alle als eins gesetzt sind. Die als Dürfen gedachten, durch das Gewissen nur sekundär bestimmten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in unserm einzelnen individuellen Bewusstsein. Wir können aber beides nur als eins setzen, das Dürfen als Erscheinung des Sollens. (E, 522 f.)

Beim Sollen wird die allgemeine Zustimmung als das ursprüngliche Motiv des vorbildlichen Denkens antizipiert. Ist aber diese Antizipation am Ende nicht bloss freies Spiel und also alles Handeln nach einem Soll bloss ein Handeln nach Einbildung? Das ist der ethische Skeptizismus. Aber diese Antizipation ist uns als eine ganz notwendige gegeben; sie ist das Wesen des Geistes als Gattungsbewusstsein und gehört dem transcendenten Grunde an. (E, 523)

25. *Der transcendente Grund des Denkens und des Wollens.*

Dieses Zusammensein des Gattungsbewusstseins und des Individuellen in uns ist also das allem wirklichen Wollen Vorausgehende, und dieses soll dasselbe sein mit dem allem Wissenwollen Vorausgehenden. Wenn nun die Einheit von Kraft und Erscheinung in der Einheit von Natur und Geist = Welt ist, und als Identität der festen Formen und der fliessenden Tatsachen = Weltordnung*), so setzen wir also das Gesetz und die Weltordnung als dasselbe und diese Identität als das Sein, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind. Allein das abbildliche Denken und das vorbildliche bleiben als unsere Tatsache immer auseinander. Denn wenn auch der Gegensatz nur ein relativer ist, weil das abbildliche Denken auch Tat ist, ihm mithin ein Zweckbegriff, wenn auch nicht im einzelnen Moment, doch der ganzen Reihe nach, zu Grunde liegt, so trägt doch der Denkakt selbst die Bestimmtheit durch das Sein in sich, und wenngleich im Wollen der Zweckbegriff Gedanke ist, der sich auf das gegebene Sein bezieht, so ist doch die folgende Tat die Bestimmung des Seins in sich.

*) *cf. S. 196.*

Also wird uns auch die Ruhe im Denken in beiden auf verschiedene Weise, mithin bleiben doch die Reihen getrennt, und wir müssen fragen, ob diese Differenz nicht aufzuheben ist. Dies geschieht im Selbstbewusstsein. Nämlich das wirkliche, zeiterfüllende Bewusstsein wird uns als Übergang von der einen Reihe zur andern. Jedes abbildliche Denken ist Bewusstsein von etwas, jedes vorbildliche auch. Der Übergang als solcher ist also Bewusstsein von Null*), objektiv betrachtet aber**) zugleich die Identität des Subjekts im vorigen und folgenden = Ich. In diesem ist also auch der Überzeugungszustand für beide identisch. Wir kommen zur Ruhe im abbildlichen Denken, wenn es auf die in demselben wie das sittliche Gesetz begründete Natur des Geistes zurückgeführt wird. Wir kommen zur Ruhe im Beschliessen, wenn es auf das in demselben wie die Natur des Geistes begründete Gesetz zurückgeführt wird. Diese Identität wird im Selbstbewusstsein aufgefasst als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Übergang ist die Übertragung wie des Ich so auch des transcendenten Grundes von einer Reihe zur andern. (E, 523 f.)

Die Einheit unseres Seins beruht darauf, dass wir im Selbstbewusstsein den transcendenten Grund sowohl in Beziehung auf das abbildliche, als auf das vorbildliche Denken haben, d. h. dass in unserm Selbstbewusstsein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Gesetz mitgesetzt ist. In der Einheit des physischen und des ethischen Wissens ist die Einheit von Weltordnung und Gesetz, beides in seinem Auseinandergehen in demselben begründet. Diese Einheit, als das im

---

*) ... die Grenze zwischen beiden ist ein Aufgehört-haben des einen und Noch-nicht-angefangen-haben des andern. (E, 524)

**) ... auf der andern Seite das Bewusstsein der Identität unseres Seins in beiden. Jenes ist der Übergang unter der Form der Passivität, dieses unter der der Aktivität. Für das Letztere ist nun der positive Ausdruck der Einheit unseres Seins das Ich. Der Inhalt des Überganges ist nicht ein Bewusstsein von etwas, sondern vom Ich, d. h. das Selbstbewusstsein. (E, 524)

Selbstbewusstsein Mitgesetzte, ist das, was man überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet hat. Das Mitgesetztsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ist der wesentliche Grund der Einheit unseres Seins im Übergang vom Übergewicht der Aktivität zum Übergewicht der Passivität, und umgekehrt, vom Tun zum Denken und vom Denken zum Tun. Das Transcendente in Beziehung auf das abbildliche Denkdn, d. h. das Denken über die Natur, ist also die Idee der Welt. Denken wir diese in der Identität der Gesamtheit der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, so giebt das den Begriff der Weltordnung. Stellen wir das Ethische unter die Potenz des Physischen, so sagen wir: Der Grund der Weltordnung ist zugleich der Grund des Gesetzes; stellen wir das Physische unter die Potenz des Ethischen, so sagen wir: Der Grund des Gesetzes ist zugleich das Prinzip der Weltordnung. In dem Gottesbewusstsein ist die Identität von beiden; es ist derselbe transcendente Grund in dem Auseinandergehen der beiden Funktionen und in der Einheit des Selbstbewusstseins im Übergange vom einen zum andern. Es ist das, wovon alle Untersuchung über die Regeln des Verfahrens im Denken ausgehen muss. (E, 525)

In dem Selbstbewusstsein liegt das Ineinander des vorbildlichen und des abbildlichen Denkens, in dem einzelnen Akt der Spekulation ist dieses Ineinander nicht. Dieses objektive Bewusstsein nennen wir in seinem Indifferenzpunkt der organischen und der intellektuellen Funktion Anschauung, das Subjektive in seinem Indifferenzpunkt zwischen dem In-sich-zurückgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus-sich-herausgehen, als dem Spontanen, Gefühl. (E, 532)

Demgemäss nun haben wir auch den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl.

Da er auf beides zugleich geht, muss er auch als beides zugleich gesetzt sein; wir haben aber keine andere Identität von beidem als das Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher, als dem andern. Wir können sagen, dass mit unserem Bewusstsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewusstseins sowohl, als unseres äusseren Bewusstseins. (§ 215)

Wir sehen ein, dass wir die Idee der höchsten Einheit weder im Gedanken noch in der Tat vollziehen können. In der Tat vollzogen wäre sie ein Einzelnes, sie soll aber doch der letzte Grund von allem sein; im Gedanken vollzogen wäre sie ein Begriff oder ein Urteil, da sie doch keins von beiden sein soll. Sie ist aber die notwendige Voraussetzung für unser Wissen und Wollen. Wie verhält sich nun zu ihr das Gefühl, das der Übergang in uns ist zwischen Wollen und Denken? Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloss vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewusstsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben. (B, 152)

Betrachten wir das Leben als Reihe, so ist es ein Übergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatz betrachtet. Der Übergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieses muss identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Also, sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewusstsein = Gefühl, welches ist 1. verschieden von dem reflektierten Selbstbewusstsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein Vermitteltes ist; 2. verschieden von der Empfindung, welche das Subjektive, Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affektion gesetzt. Von der Empfindung wird niemand sagen, dass sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das „Keines von beiden“. Im Gefühl sind wir uns als die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze. Das unmittelbare Selbstbewusstsein ist aber nicht nur

im Übergang, sondern, sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muss es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als jeden Moment beständig, sei er nun vorherrschend denkend, oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen, aber es scheint nur. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und Tat unterzugehen, aber dies scheint nur: es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens, oder umgekehrt, beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend Wollende und das wollend Denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige eins sein kann, also durch den transcendenten Grund selbst. Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewusstseins nun ist die religiöse Seite desselben, oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert. Sie ist also, insofern als in unserm Selbstbewusstsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit verflochten ist, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl.

Dieses religiöse Gefühl nun, vermittelst dessen der Urgrund ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, ist die Ergänzung zu dem, was wir in unserem Verfahren noch vermissen; d. h. jede von unseren Formeln wird eine Beschreibung des Urgrundes dadurch, dass wir sie auf dieses Gefühl beziehen, sei es die Formel des absoluten Subjektes, oder der Urkraft, oder des welterschaffenden Gottes, oder selbst des Schicksals; wenn sie nur auf dieses Gefühl be-

zogen wird und sich im Bewusstsein mit demselben identifiziert, gewährt sie uns die Beruhigung. Ebenso aber, da im Gefühl immer das Bewusstsein Gottes verknüpft ist mit einem endlich bestimmten, uns und Entgegengesetztes zusammenfassenden Bewusstsein, so bedarf es einer Isolierung, und diese ist in der Beziehung auf jene Formeln, indem man sich sagt: dasjenige Element des Selbstbewusstseins, welches zugleich jenen Formeln, jeder unter anderen Umständen, entspricht, ist die Repräsentation des transcendenten Grundes in unserem Selbstbewusstsein, und diese ist immer sich selbst gleich, und also die Ergänzung der fehlenden Einheit. (C, 428 ff.)

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus.*) Dagegen ist sie unter dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich Vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem anderen; nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz (zwischen dem eigenen Sein und dem ausser uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewusst. (§ 215)

Nun drängt sich aber die Frage auf: Wenn es denn wahr ist, dass wir den Gedanken des Höchsten an und für sich nicht vollziehen können, das Religiöse es aber auch nicht an und für sich, sondern immer nur an einem andern hat, giebt es nicht eine Art, den Gedanken zu vollziehen, auch nicht an und für sich, sondern an anderem? So wie wir zu dieser Frage gekommen sind durch die Betrachtung des Religiösen, zu der wir nur kamen durch die Zusammengehörigkeit des Denkens und Wollens, so gehen wir denselben Weg, die Frage zu beantworten. Im Gefühl nun ist die unmittelbare, wenn auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer vom einen zum andern übergeht. Bald ist das eine das Primitive und das andere dann das Sekundäre, bald umgekehrt. Dies ist aber immer schon wieder Zerlegung des Gefühls, Reflexion über dasselbe, und gehört also als Betrachtung unmittelbar in unser Gebiet, und wir können fragen:

---

*) *cf. den Aphorismus:* Wissen vor dem Sein ist Phantasie. Das Wesen Gottes ist also Phantasie. *(In W. Diltheys Leben Schleiermachers, Denkm. S. 134.)*

Haben wir nun in der Beziehung des Denkens und Wollens auf einander das Bewusstsein Gottes ebenso im Gedanken, wie im Gefühl, d. h. an einem andern? (B, 154)

Auf der Seite des Denkens war der höchste Punkt die höchste Einheit der Kraft, worunter alle Erscheinungen begriffen sind. Diese Erscheinungen auf der höchsten Stufe nannten wir Ideen, sich selbst wieder in einer Mannigfaltigkeit reproduzierende Kräfte. Das System derselben als Einheit angesehen ist der eine Punkt. Der höchste Punkt auf der Seite des Wollens dagegen war das höchste Gesetz. Die Art, wie die Ideen in uns sind, die höchste Kraft, enthält in der Tat das Höchste in sich, aber nur wiefern wir nicht dabei stehen bleiben, sondern die Identität des Denkens und Wollens mit darin setzen. Wie sind denn die Ideen in uns? Das können wir ebenso wenig unmittelbar aussprechen, sondern wir können nur sagen, sie sind dasjenige, was die einzelnen Vorstellungen produziert. Insofern sie sich nun wirklich in den einzelnen Vorstellungen realisieren, ist das Absolute nicht darin, denn insofern ist ja sogar die Möglichkeit des Irrtums darin gesetzt. Wenn wir ebenso auf der andern Seite, auf der des Wollens, das höchste Gesetz betrachten, wie wir es in uns tragen, d. h. als Gewissen, so müssen wir wieder sagen: Wie es in einzelnen Urteilen lebendig wird, trägt es auch nicht das höchste in sich, weil es auch des Irrtums fähig ist. Aber hinter diesen, in der Einheit der Ideen und dem höchsten Gesetz, suchen wir das Höchste, und, sofern wir beides gleichsetzen, ist es das Höchste, die Identität des Denkes und Seins, eins auf das andere bezogen. Die Ideen können nur Quelle der Wahrheit sein, sofern sie das Sein abbilden, und das Gewissen kann nur Quelle des Rechts sein, sofern es das Verhältnis des Menschen zur Welt bezeichnet, also auch das ganze Sein umfasst. Das Höchste ist aber nur in der Identität beider, und diese Identität repräsentiert die höchste Lebenseinheit selbst, die nie als eine persönliche gesetzt werden kann, auch nie als der menschlichen Gattung allein angehörig, sondern als die Einheit der Wahrheit und des Gewissens, der ersteren, sofern sie angeregt wird durch das Wollen, des andern, sofern es angeregt wird durch das Denken. Die Einheit des Denkens und Seins in dieser Einheit ist das Höchste selbst, das Absolute. Diese Beziehung

des Wollens auf das Denken und umgekehrt und die Einheit davon ist das Göttliche in uns. Der Religiöse hat es im Leben, der Spekulative in der Betrachtung, aber beide haben es nur an etwas anderem. (B, 155)

Wir wissen nur über das Sein Gottes in uns und in den Dingen*), gar nicht aber über ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich.

Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewusstsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise (also auch im Sein Gottes in der menschlichen Natur) das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewissheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im Einzelnen irrig sein kann, sondern inwiefern es in der sittlichen Überzeugung die Übereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äusseren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht. (§ 216)

Nun können wir zeigen, dass ein vollzogenes Bewusstsein Gottes durchaus nicht möglich ist, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es sei denn an einem andern, ebenso wie uns dies klar geworden ist auf der Linie des Gefühls. Ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten Tat kommen lassen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur sein, wenn sie zugleich auf etwas anderes geht. Ebenso im Gebiet des Denkens. Ein Wissen über Gott an und für sich müsste nichts anderes sein, als ein Begriff. Nun aber liegt es in unsrer Petition, dass in dem Begriff des Höchsten der Gegensatz von Begriff und Gegenstand nicht gesetzt ist; sein Begriff kann also nur in ihm selbst sein, in uns nur, sofern auch in uns das Sein Gottes gesetzt ist. Aber er ist nur in uns als Bestandteil unseres Selbstbewusstseins, nicht an und für sich, sondern nur an einem anderen. Wir haben also nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zusammen, womit der

---

*) *Randb.* Inwiefern wir nämlich unser Denken und Wollen als eins fühlen.

Begriff verbunden ist. Sollten wir ihn vollkommen haben an sich, so wäre der Begriff in uns, der Gegenstand ausser uns. (B, 156)

Gott ist uns also, da jenes beides die beharrliche Einheit ist, in dem Fluktuierenden des Bewusstseins als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Tierischen herabsinken. — In allen anderen Akten unseres Bewusstseins ist uns aber nicht ein Sein Gottes in uns gegeben, weil auch unser eigenes Sein darin nicht ausgedrückt ist, sondern nur ein Zusammensein mit anderem, und also, um das Sein Gottes darin zu finden, ausser uns herausgegangen werden muss. — Wenn Gottes Sein in unseren Ideen und in unserem Gewissen ist, so sind doch beide in ihm an sich nicht gesetzt, weil kein Gegensatz von Begriff und Gegenstand und von Wollen und Können oder Sollen in ihm gesetzt ist. Beide drücken also das Sein Gottes an sich nicht aus. (§ 216)

Dasselbe lässt sich auch auf andere Weise klar machen. Wir sagten: Das Sein der Ideen als reiner Prinzipien, wovon das Bewusstsein ausgeht, gleichgesetzt mit dem Prinzip des Wollens, ist eine Repräsentation des Höchsten, aber auch nur eine Repräsentation des Höchsten, nicht das Höchste selbst. Wir können nun noch sagen: Es giebt auch ein Wissen über Gott, das wir haben mit und in unserm Wissen über die Dinge, also in und mit allem anderen Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältnis zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urteils, so müssen wir sagen, dass im Bewusstsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen über die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm Koordinierten. Setze ich aber das Koordinierte, so setze ich damit zugleich alles Höhere und alles Subordinierte, und insofern ist also im Bewusstsein von jedem die Totalität, worin der Gegensatz des Idealen und des Realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, dass ebenso wie jedes Selbstbewusstsein das Bewusstsein des Höchsten mit in sich schliesst, ebenso in jedem objektiven Bewusstsein, in jedem Bewusstsein über die Dinge, je vollkommener es ist, desto vollkommener das Wissen über das Höchste indirekt mitgesetzt ist. (B, 157)

Das Sein Gottes ist uns in den Dingen gegeben, insofern in jedem Einzelnen vermöge des Seins und Zusammenseins die Totalität gesetzt ist, und also auch der transcendente Grund derselben mit,

und vermöge seiner Übereinstimmung mit dem System der Begriffe ist auch in jedem die Identität des Idealen und Realen gesetzt und also auch der transcendente Grund derselben. (§ 216)

Nach einer anderen Art der Existenz des Absoluten fragen heisst in das absolute Nichts gehen, und ist das eigentlich Transcendente. Es wird notwendig jeder Versuch dieser Art, indem er Erweiterung sein will, nur Beschränkung. (G, 96)

Dieses führt uns darauf, dass jedes Wissen über ein Einzelnes nur insofern vollkommen ist, als die Idee der Welt mit darin ist. Gesetzt nun, dass es ein Wissen über das höchste Wesen an und für sich geben könnte, so müsste es auch ein anderes sein, als das mit allem unserem andern Wissen zugleich gesetzte Wissen über die Welt. Denn es ist dasselbe, ob ich sage, das Wissen über ein Einzelnes, oder über die Welt, und so ist das Wissen über das Höchste, wenn es für sich sein soll, ein anderes als jenes. Dies ist auch als Kanon festgesetzt und insofern wahr, als man sagen kann, die Gottheit ist nur im Bewusstsein an und für sich, wenn gesondert vom Bewusstsein der Welt an und für sich. Aber solches Bewusstsein ist nun nicht zu vollziehen. Angenommen aber, es giebt ein Wissen über Gott an und für sich und ebenso auch über die Welt, dass wir beide Ideen jede für sich allein haben, wie verhalten sie sich denn zu einander? Entweder sie gehen in einander auf, oder nicht. (B, 158)

Wenn uns ein Sein Gottes ausser der Welt gegeben wäre, so wären also Welt und Gott für uns vorläufig getrennt, und dadurch wird auf jede Weise die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn 1) wenn beide trotz des Getrenntseins doch auf allen Punkten zusammentreffen sollen, so muss die Welt, welche unter die Form der Zeit und des Raumes gesetzt ist, als eine unendliche gesetzt werden, in welcher Unendlichkeit sie aber nicht als abhängig gedacht werdenkann, also als eines transcendenten Grundes nicht bedürftig erscheint. Oder 2) wenn sie, um die Abhängigkeit zu retten, nicht überall zusammentreffen, sondern das Sein Gottes über das Sein der Welt hinausragt, so fragt sich, ob das ganze Sein Gottes, welches über die Welt hinausragt, von demjenigen differiert, welches in ihr abgebildet ist. Im bejahenden Falle wäre dann in Gott eine Differenz gesetzt, und er also nicht die absolute Einheit. Im verneinenden Falle könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm bebegründet sein, weil sonst auch der über das Sein der Welt hinausragende Teil seines Seins weltbegründend und also die Welt adäquat sein müsste, wodurch man auf das Vorige zurückkäme. Kant hat

dieses in seinen Antinomien zwar aufgestellt, aber nicht in seinem Innersten ergriffen, weshalb es bei ihm nur verwirrend wirken kann. (§ 216)

Gottes Sein an sich kann uns nicht gegeben sein; denn es giebt in ihm keinen Begriff, als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben. Es müsste dann auch eine auf Gott an sich sich beziehende Affektion der organischen Funktion geben, was unmöglich ist. Eben deshalb sind Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen nur Schemata. Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie wenn man sich Gott als natura naturans, oder als bewusstes absolutes Ich denkt. (§ 216)

26. *Das Verhältnis zwischen Gott und Welt.*

Wenn wir sagen, wir kommen an der Grenze des Denkens auf die Vorstellung vom absoluten Subjekt, so heisst das: Die Idee der Welt ist die Grenze unseres Denkens. Der transcendente Grund liegt ausser dem Denken, und so haben wir an jenem Ausdrucke nur den Weg zum transcendenten Grunde. Unsere Formeln haben einen doppelten Wert, einen realen, indem sie die Totalität des Seins ausdrücken, d. h. die Welt, und zwar auf Seite des Begriffs als Kraft, auf Seite des Urteils als Subjekt und Prädikat, und einen symbolischen, nämlich den transcendenten Grund auszudrücken, was nicht adäquat geschieht. Zu dieser Unvollständigkeit haben wir in uns als Komplement den transcendenten Grund im unmittelbaren Selbstbewusstsein, ebenso wie durch unsere organische Funktion das Sein der Dinge in uns gesetzt ist. Unsere Formeln drücken die Idee der Welt aus, und die Frage ist nun, wie sich diese doppelten Werte, oder die Idee der Welt und die des transcendenten Grundes zu einander verhalten. (C, 432)

Die Idee (der problematische Gedanke) der Welt, d. h. der Totalität des Seins als Vielheit gesetzt, liegt ebenfalls ausserhalb unseres realen Wissens.

Schon als Inbegriff von Erde und Himmel, in welchem letzteren nicht eine Mehrheit von Weltkörpern gesetzt war, umfasste der Gedanke die Totalität des Seins, und auch da schon als Vielheit, denn die Erde als Identiät von Masse und Kraft ist nur ein Ding und keine Welt. — Noch mehr aber seit der Vorstellung von einer Vielheit der Weltkörper. Denn man kann die Welt nicht denken nach

der Analogie eines einzelnen Weltkörpers mit einem Centralkörper, ohne dass sie endlich werde und zum einzelnen Dinge herabsinke. Sie ist also nur, insofern man die Vielheit der Sonnen- oder Milchstrassensysteme ohne sichtbare Einheit setzt. — Sie liegt ausserhalb unseres realen Wissens, welches in der Steigerung derselben vom Anfang der wissenschaftlichen Ausbildung begriffen gewesen ist. Denn sie kann uns nie als Anschauung, in welcher spekulatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen sich durchdringen, gegeben sein, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogien besteht. (§ 218)

Wir verstanden unter Welt nicht bloss die Natur, sondern das Ineinander von Natur und Geist, so dass dabei also die Wirksamkeit des Geistes im Sein mitgesetzt war. Das liegt auch schon in dem Ausdruck Weltweisheit, die das physische, wie das ethische Wissen begreift. (E, 526)

Die Idee der Welt ist auch nur Voraussetzung: Totalität des Endlichen nicht nur als Einheit, sondern auch als Vielheit, ist weder durch die organische Funktion jemals gegeben, noch durch die intellektuelle Funktion jemals zu konstruieren. (E, 162)

Die Idee der Welt ist nicht in demselben Sinne transcendental, wie die Idee der Gottheit.

Nämlich wir können uns die Möglichkeit denken, ebenso wie in den Besitz unserer Erde, so in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen System zu kommen. Das Hindernis bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegensatzes steht, nur die Unendlichkeit des Prozesses und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müssen wir bekennen, dass wir sie auch durch einen unendlichen Prozess und auch bei einer gesteigerten Organisation nie erreichen können. Denn könnten wir sie haben, so müssten wir sie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr giebt. Wir können sie aber deswegen nie haben, weil alles Erkennen organisch ist, sie aber organisch nicht zu fassen ist. (Sie ist daher auch realiter nur in dem Impuls, den wir uns gleichsam vor dem organischen Denken vorstellen.) (§ 220)

Die Idee der Welt ist aber auch transcendental auf eigene Weise.

Die Idee der Gottheit nämlich ist nicht Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden. Weder dadurch, dass sich das Wissen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, dass es sich vervollkommnet. Denn sie ist in jedem Akt des bestimmten

Wissens gleich sehr gegeben; sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewusstseins überhaupt. Es ist dieselbe Unfähigkeit im Tier, die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Aber sie ist in vielen Akten nicht mehr als in einem. Auch durch das intensive Fortschreiten des Wissens, (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem Einzelnen die Totalität ausgedrückt ist), nähern wir uns nicht. Also gäbe es kein anderes transcendentales Prinzip, als die Idee der Gottheit, so würden wir zwar immer denken und wissen, aber wir würden nicht streben im Wissen fortzuschreiten, sondern dieses würde dem Zufalle überlassen bleiben. Dies offenbart sich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit Quieszierenden die Wissenschaft verschmähen. Liegt nun in der Idee des Wissens offenbar die Tendenz zum organischen Wissen, so bedarf es auch eines transcendentalen Prinzips. — Die Idee der Welt ist trotz des Obigen dennoch unser reales Wissen überschreitend, sowohl extensiv, nicht nur nach aussen, sondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwischen unserem Wissen als Begriff und unserem Wissen als Urteil demonstrieren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben sein muss, als auch intensiv, indem wir alle Begriffe immer nur für provisorisch halten müssen (wie unten mit mehrerem zu erweisen sein wird), in der Idee der Welt aber alle mit Notwendigkeit gesetzt sind. Als wahrhaft transcendental muss sie daher auch sowohl Prinzip sein, als auch Form. (§ 221)

Von der Idee der Welt ist uns also ebenso wenig das Sein an sich und das Sein im Gegensatz zu Gott gegeben, sondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen.

Die Welt ist uns als Trieb, sowohl des Wollens, als des Wissens, ganz analog der Idee der Gottheit. Sie ist in den Dingen, inwiefern das Wesen derselben bedingt ist durch ihr Zusammensein, und dadurch in einem jeden die Totalität alles Endlichen gesetzt ist. Dass uns die Welt nicht im Gegensatz zu Gott gegeben ist, geht aus dem Obigen hervor. Ein Sein der Welt an sich ist uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Prozesses, sondern auch, weil wir keine Vielheit wirklich setzen können, ohne sie entweder als blosses Aggregat aufzufassen, was der Idee der Welt nicht entspricht, oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geister- und Körperwelt) und ebenso bildlich, wie die von der Gottheit. (§ 223)

Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältnis zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider.

Denn ebenso wenig, wie wir einen Gegensatz beider konstruieren können, können wir auch eine Identität beider konstruieren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern

Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und dem andern und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendente sein muss, zugleich innere notwendige Tat, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transcendente Prinzipien sind. (§ 224)

Beide Ideen, Welt und Gott, sind Korrelate.
Identisch sind beide nicht, denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit: die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. — Zu denken ist aber eins nicht ohne das andere. Die Welt nicht ohne Gott. Die Polemik ist immer nur gegen irgend eine der inadäquaten Vorstellungen gerichtet; denn ohne jede von diesen kann die Welt auch wirklich gedacht werden. Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; sowie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, dass man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Fantasma. (§ 219)

Keiner von beiden Werten kann ohne den andern gesetzt werden. Kein Gott ohne Welt, sowie keine Welt ohne Gott. Zu einem positiven Ausdruck ist nicht zu kommen, weil wir den einen Wert wenigstens vollständig haben müssten, allein die Welt ist auch, wenngleich in einem untergeordneten Sinne, transcendental, sofern nämlich als sie uns nie und nirgend, auch nicht im unendlichen Prozess der Zusammenfassung aller Erfahrung organisch gegeben sein kann, sondern immer nur gedacht; eine Seite der Denkfunktion ohne die andere giebt kein vollständiges Denken auf dem Wege zum Wissen. (Ein jedes ist zwar auch ein Unendliches und ist uns nie vollständig organisch gegeben, weil man Raum und Zeit ins unendlich Kleine teilen kann, aber es ist uns doch in einem Akt der Wahrnehmung gegeben, was bei der Welt unmöglich ist.) Logisch zwar kann man das Verhältnis denken: Gott = Einheit aller mit Ausschluss aller Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluss aller Gegensätze. Aber real ist es nicht auszudrücken, als nur: Es muss im Sein etwas = x diesem logischen Ausdruck entsprechen, und dies ist das Obige. Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die

Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem notwendigen Zusammendenken liegt aber auch, dass beides gedacht werde als in einander aufgehend. Wenn wir dies so ausdrücken: Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt, so scheinen wir hier doch einen realen Zusammenhang zu setzen, worin Gott aktiv und die Welt passiv erscheint. Dieser sagt aber nichts anderes aus, als dass Gott die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen, in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Aktivität. An sich ist es auch nichts, weil die blosse Passivität kein Sein ist; also muss auch die Welt ursprünglich aktiv sein, weil sie ursprünglich ist; sondern hierauf ausgedehnt, kommen wir wieder auf die Schöpfung aus dem Nichts zurück. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist also nur der Ausdruck: Wir können beide realiter nicht identifizieren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werte für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältnis unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältnis keine wahre Trennung stattfindet. Dasselbe ist versinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt, oder ausserhalb der Welt sei. Das ausserhalb setzt einen Gegensatz, der notwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das innerhalb geht wesentlich zurück darauf, Gott zu natura naturans und Weltordnung zu machen. (C, 432 ff.)

Die philosophische Kunst kann auf keine Weise bildliche Vorstellungen über das Verhältnis beider anerkennen, mit welchen sich nicht das notwendige Zusammensein beider verträgt. Und niemandem kann mit solchen bildlichen Vorstellungen geholfen sein, welche realiter nichts, als dieses Zusammensein ausdrücken.

Völlig unstatthaft ist deshalb der Schelling'sche Ausdruck, dass das endliche Sein der Abfall von Gott wäre. Denn wenn Gott nicht ohne seinen Abfall gedacht werden kann, so ist das Gute durch das Böse bedingt, und es hat das Böse eine der Notwendigkeit Gottes gleiche Realität. — Die Vorstellung, dass die Idee Gottes, rein gehalten, nur die leere Einheit, also = Nichts sein muss und nur die Welt die volle Einheit sein müsste, ist schielend; Gott ist die volle Einheit, die Welt ist in sich eine Vielheit. Wodurch nichts ausser dem Zusammengehören beider gesetzt ist. — Die Vorstellung, dass Gott das Urbild sei und die Welt das Abbild, ist nur insofern gültig, als nicht gesetzt ist, das Urbild könne auch ohne Abbild sein. (§ 225)

Wie die Idee der Gottheit der transcendentale terminus a quo ist und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transcendentale terminus ad quem und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden.

Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht vollzogen werden könnte, auf gleiche Weise zu Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang.*) — Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, dass die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Spekulatives durchdringen. Sie ist daher auch wirklich als vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transcendentale Prinzip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zu Stande zu bringen. Und man kann ebenso sagen, es ist dieselbe Unfähigkeit im Tiere, welche es hindert, die Idee der Welt aufzufassen und welche es hindert, einen Trieb auf das Wissen zu haben. (§ 222)

Jetzt haben wir alle Fäden beisammen, so dass wir sehen können, was zu erreichen ist. Das Bestreben, die transcendente Formel in eine lebendige Anschauung zu verwandeln, ist natürlich, aber klar ist auch, dass alles wirkliche Denken über sie, d. h. also alles Anschauliche, Inadäquates enthält. Die eigentliche Wahrheit darin ist nur das Interesse an der Sache, das sich darin ausspricht und das selbst nur ein Ausdruck davon ist, dass es das Wesen des Geistes konstituiert, sich des Transcendenten zu bemächtigen, dass alle Wahrheit

---

*) *Randb. (nach B. Weiss)*: Wir kommen ihr nur näher auf zweifache Weise: einmal durch Entfernung des Irrtums und Anerkennung des Inadäquaten und dann, inwiefern wir der Welt als ihrem Abbilde näher kommen.

des Selbstbewusstseins, in seiner Zeitlosigkeit betrachtet, alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Gesetztsein des Transcendenten in uns abhängt. Wir können also sagen, es komme wenig darauf an, wie weit man sich zum Vorteil der Anschaulichkeit von der Reinheit der Formel entferne, wenn nur die Reduktion immer vorbehalten bleibe, dagegen müssen wir aber auch zugeben, dass an der Realisation der Reduktion immer gearbeitet werden müsse. Hieran knüpft sich eine Untersuchung, welche die allgemeinen Prinzipien zu dieser Reduktion in sich schliesst. Die Zusammenfassung aller von allen wesentlichen Funktionen aus gefundenen Grenzen giebt die Idee der Welt. Es gilt also, diese auf das Absolute zu beziehen, also das Verhältnis zwischen Gott und Welt ins Auge zu fassen, worauf sich auch, seitdem man bis auf diesen Punkt gekommen ist, alle spekulativen Fragen reduzieren. Weiter indes, als bis zu Kautelen werden wir nicht gelangen können.

Nun ist der erste Kanon wohl der, der uns sichert, dass kein Versuch zu jener Reduktion das Transcendente selbst mit aufhebe. Die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, diese Formel sichert uns, dass nicht die eine Idee durch die andere aufgehoben wird. Ist Welt das Zusammenfassen dessen im Sein, was den Denkgrenzen entspricht, so ist sie nur von einer Seite dem wirklichen Denken angehörig, aber ebenso auch dem wirklichen Sein. Sie schliesst alles Sein in sich und ist zugleich nie, d. h. sie wird immer. Jenes entspricht der Begriffsbildung und ihrer Grenze, dieses der Urteilsbildung und ihrer Grenze; als Einheit schliesst die Welt das Sein in sich, als Gemeinschaftlichkeit ist sie nur werdend. Insofern also hat, was als Welt bezeichnet wird, einen Anteil am Transcendenten, und das giebt bei der Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen den Ausschlag und rektifiziert immer die Darstellung. So, wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Prinzip des Nichtseins, die Welt zufällig. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoeidische darin zu rektifizieren, dass Gott im Gegensatz des Notwendigen und des Freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Systemen, das Sein als Wirkliches sei ein Abfall vom

Absoluten, eine Verminderung desselben (im Emanationssystem wird diese als eine allmähliche gesetzt und durch Abstufungen bis zur blossen Materie geführt), so heisst das, auf unseren Kanon zurückgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein. Unsere Formel nun giebt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Korrektiv und sagen: Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt.

Der zweite Kanon dagegen ist: Beide Ideen sind nicht dasselbe. Bestimmt man sie diesem Kanon zuwiderlaufend, indem man sie identifiziert (Pantheismus), so muss man auf die Formel natura naturans oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem Transcendenten und der Denkgrenze aufheben, wobei dann das Transcendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre.

Also weder gänzliche Identifikation, noch gänzliche Trennung beider Ideen. Etwas Genaueres aber zu bestimmen, sind wir durch unsere Aufgabe nicht genötigt. Ist das Absolute das gänzlich Ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der terminus a quo, immer jenseits alles Zeitlichen liegend und nie als zeitliche Entwicklung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Teil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Grösse, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind, so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Konstruktion der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden. Denn geht das Denken nur vom Absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin, so hätte alles Denken denselben Wert, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht, und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkprozess ohne terminus a quo bloss auf den terminus ad quem, so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsere Aufgabe vernichten. Wie aber unsere Kanons der dialektischen Aufgabe vollkommen genügen, so befriedigen

sie auch durchaus das ethische Interesse, welches notwendig, aber auch nur dieses fordert, dass beide Ideen auf einander bezogen werden. Das religiöse Interesse allein muss eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, dass man es gewähren lasse, aber wie es notwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Produktionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu setzen, bis sie den Regeln gemäss, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind. (C, 166 f.)

27. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion.

Das Gottesbewusstsein, wie wir es bestimmt haben, ist die Art und Weise, wie wir in unserm Selbstbewusstsein die Identität unseres Seins in dem Übergang von der einen Operation zur anderen, den transcendensen Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein und auf das abbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein. Die Identität zwischen dem Grunde des Gesetzes und dem Grunde der Weltordnung lässt sich auf zweifache Weise ausdrücken: Der Grund des Gesetzes ist zugleich der Grund der Weltordnung, und Der Grund der Weltordnung ist zugleich der des Gesetzes. Dem gleichstehen nun die beiden andern Formeln: Gott als Gesetzgeber ist zugleich die Vorsehung, und Gott als Vorsehung ist zugleich der Gesetzgeber. Der Ausdruck „Vorsehung“ entspricht nicht ganz unserem Begriff, denn er bezieht sich auf das tatsächliche Sein, dessen Anordnung er bezeichnet, wie er denn auch die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft enthält. Sagen wir nun: Gott als Gesetzgeber ist zugleich Vorsehung, so wird das Sittliche bezogen auf die Ordnung des tatsächlichen Seins, und diese als durch jenes bestimmt gedacht. Das Umgekehrte wäre: Gott als Vorsehung ist zugleich Gesetzgeber. Das lässt sich aber nicht sagen. Denn das Gesetz als Impuls ist ein sich gleich Bleibendes und kann nicht geordnet sein in Beziehung auf das Tatsächliche, welches das beständig Wechselnde ist. Daher

müssen wir dem Ausdruck „Vorsehung“ einen anderen substituieren. Auch in der vorigen Formel ist er nicht ganz adäquat. Denn es liegt darin bloss die Beziehung auf das tatsächliche Sein, nicht auch auf die festen Formen des Seins, was wir doch beides im Begriff Welt zusammengefasst haben. Wollen wir nun diese Beziehung mit ausdrücken, so müssen wir sagen: Gott als Gesetzgeber ist zugleich der Urheber des Systems der festen Formen des Seins, die zusammengefasst sind in dem Begriff der absoluten Kraft. Also erhalten wir die Formel: Gott als Gesetzgeber ist zugleich (nicht die absolute Kraft, denn diese ist nur Denkgrenze, sondern) der Grund der absoluten Kraft, d. h. er ist Schöpfer, und der andere Wert muss nun so ausgedrückt werden: Gott als Schöpfer und Vorsehung ist zugleich Gesetzgeber, d. h. das Gesetz hat seinen Bestimmungsgrund in der Art und Weise des gesamten Seins. Beides müssen wir immer in eins zusammenfassen, was wir aber nur durch Reflexion können, da wir unmittelbar immer nur eins haben.

Beide Formeln in ihrem Auseinander-gehalten-sein haben eine bestimmte Beziehung zum abbildenden und vorbildenden Denken in Hinsicht auf das Sein. Wenn nämlich das Wollen, da es eine Kraft des denkenden Seins ist, angesehen wird als ein integrierender Teil der Gesamtheit der Kräfte, so entspricht dem die Formel: Gott ist Gesetzgeber, sofern er Schöpfer ist. Wenn man aber von der Entgegensetzung der beiden Denkformen, der ethischen und physischen, ausgeht, so kann man das Gesetz nicht mit aufnehmen in den Komplex der festen Formen des Seins, sondern muss beides einander gegenüberstellen, und das geschieht eben in der andern Formel: Gott als Gesetzgeber ist zugleich Schöpfer. Offenbar hat nun diese Entgegensetzung zwichen dem Verhältnis des Denkens zum Sein im vorbildlichen und abbildlichen Denken ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe unseres Bewusstseins, wo der Wechsel zwischen beiden vorkommt und das Selbstbewusstsein in der Identität desselben sich geltend macht. Diese Art, den transcendenten Grund im Selbstbewusstsein zu haben, und also das Selbstbewusstsein in dieser Identität mit dem transcendenten Grund, ist in dem erscheinenden Geist das religiöse Element, und für dieses ist also diese Formel die eigentümliche. Jene

andere aber, wobei die Kraft des denkenden Geistes im Wollen unter den Komplex der Kräfte subsumiert wird, geht auf die ursprüngliche Identität von Sein und Denken zurück und ist die eigentümliche Formel für das spekulative Element. Der Ausdruck „Vorsehung" bezieht sich nun auch auf das Tatsächliche und gehört daher mehr dem ersteren Gebiet an. Es erklärt sich nun auch hieraus, warum die religiöse Betrachtungsweise dahin neigt, Gott als freies Einzelwesen vorzustellen. Man kann das auch wohl gelten lassen, sofern das Anthropoeidische darin wieder aufgehoben wird und als die nicht zu missende Form erscheint. Die spekulative Richtung musste sich aber von dieser Form sondern und der nähern, wo Gott und Welt als zusammengehörig betrachtet, aber weder identifiziert noch getrennt werden. Natürlich musste sich dabei die Terminologie ändern, woraus am Ende der ganz falsche Schein entstand, als ob die religiösen und spekulativen Ausdrücke auch ihrer Bedeutung nach verschieden wären. (E, 527 f.)

> Die Differenz zwischen spekulativen und religiösen Ausdruck für den transcendenten Grund findet sich von Anfang an: *θεῖον*, *εἱμαρμένη*, *ὄντως ὄν*, ens perfectissimum, das Absolute, das Urwesen. (E, 528)

Im hellenischen Gebiet war die Religion polytheistisch, und nur hinter der Vielgötterei lag die Einheit verborgen, aber als Schicksal. Die Wissenschaft, die anfangs bloss eine naturwissenschaftliche Richtung hatte und erst durch die sokratische Schule die ethische mit aufnahm, bildete eine Bezeichnung des transcendenten Grundes, auf der einen Seite in Analogie mit der religiösen, auf der andern davon abweichend. So entstand der Ausdruck des seiend Seienden, *ὄντως ὄν*, oder auch, dass dies letzte Ursein über das Sein, die *οὐσία*, hinaus liege. In der Folge wechselte die Annäherung und Entfernung beider Bezeichnungen. In dem scholastischen Zeitalter verlor sich die Differenz fast ganz, in der modernen Philosophie entwickelte sich das spekulative Element unabhängig vom religiösen, daher auch die Bezeichnungen sehr weit auseinander gingen. (E, 528 f.)

> Einheit der weltbildenden Kraft (*νοῦς*) und Materie (*ὕλη*) zusammen wurden ursprünglich als Prinzipien der höheren Naturwissenschaft, also für ein bestimmtes Gebiet, aufgestellt. Man kann sie aber nicht dem Transcendenten gleichsetzen,

da sie eine einander entgegengesetzte und durch einander bedingte Duplizität bilden. In der christlichen rationalen Theologie hat man die Materie weggelassen und die weltbildende Kraft, Gott, dem Nichts gegenübergestellt. Aber die spekulativ unzureichende Entstehung manifestiert sich immer noch, indem man die Materie als das Erstgeschaffene dazwischen stellt. Ein zweiter Versuch ist der, auf der Seite der Erscheinung gar nicht herabzusteigen, sondern die weltbildende Kraft allein als das Transcendente anzusehen und der Gesamtheit aller Kräfte und Erscheinungen gleichzustellen als natura naturans und natura naturata. (Spinoza und Eriugena.) Aber das genügt ebensowenig als transcendent, weil der transcendente Grund des Seins sich zum wirklichen Sein nicht verhalten kann, wie ein wirkliches Sein zum andern. (D, 471)

Durch eine analoge Behandlung des Ethischen würde man noch auf die zwei Schemata des absoluten Gesetzgebers und des absoluten Künstlers gekommen sein, von denen man aber dann ebenso hätte zeigen können, dass sie inadäquat sind. Man denkt sich keinen Gesetzgeber ohne möglichen Widerstand, und keine Konzeption ohne eine Differenz zwischen ihr und der Ausführung. — Man bleibt noch vielleicht in der lebendigen Anschauung, wenn man kombiniert Gesetzgeber und höchste Gattung und dann wieder höchste Ursache und Künstler; aber dann bleibt man auch einseitig. Dagegen wenn man kombiniert Gesetzgeber und höchste Ursache auf der einen Seite und auf der andern höchste Gattung und absoluter Künstler, so kann man das nicht mehr real konstruieren. (§ 217)

Es kann unerwartet sein, dass Vorsehung und Gott ebensowenig der Forderung entsprechen sollen, als die negative, also antiphilosophische Formel Schicksal, und als die physische und also hypophilosophische Formel der natura naturans. Dies muss sich aufklären durch Erwägung der verschiedenen Art, wie sie unzureichend sind. Schicksal und Vorsehung gemeinschaftlich deswegen, weil sie sich nur auf das Geschehen, d. i. das Gebiet von Ursache und Wirkung beziehen. Vorsehung aber doch weit vorzüglicher, weil Schicksal sich nur auf die negative Seite stützt. Gott und Natur gemeinschaftlich deswegen, weil sie sich nur auf das Begriffsgebiet beziehen. Aber Gott vorzüglicher, weil Natur nur ein Verhältnis darbietet, wie es auch im wirklichen Sein vorkommt. Gott und Vorsehung behalten also einen Vorzug,

und es entsteht daraus eine Tendenz, sie gegenseitig durcheinander zu ergänzen. Denn wenn Gott der Vorsehung die Beziehung auf das stehende Sein zubringt, und die Vorsehung der Gottheit ihre wahre Unbedingtheit zubringt, so sind beide ergänzt, und dies wird auch in allen natürlichen Theologien versucht. Allein es zeigen sich auch immer Schwierigkeiten, weil Gott auch der Vorsehung das durch die Materie Bedingte mit zubringt, was jener Formel eignet, und dadurch verliert nun die Vorsehung von ihrer Unbedingtheit. Also Gott und Vorsehung bleiben immer die vorzüglichsten unter jenen Formeln, aber sie gehen auch nicht zusammen, so wenig, als eine von ihnen mit den andern zusammengeht, und wir haben also eine Quadruplizität gefunden, da wir nur eine Einheit brauchen können. (C, 422 f.)

Es ist uns also nicht gelungen, auf diese Weise zu einer anschaulichen Vorstellung des transcendenten Grundes für das Sein zu gelangen. Aber es ist doch über die Quadruplizität noch etwas auszuführen. Eigentlich aber haben wir mehr: denn der Atomismus steht eigentlich der natura naturans gegenüber, und die aus der Materie bildende Gottheit (*νοῦς*) ist eine Kombination von beiden. Wenn wir nun Materie und Schicksal zusammenstellen, so sind beide tot. Natura naturans ist Leben, ohne Bewusstsein bestimmt auszusprechen. Legt man es aber hinein, wie in *νοῦς* und Gottheit, so ist es darin auf eine zeitlose Weise gesetzt. Dasselbe gilt von *πρόνοια*. Will man aber nun *νοῦς* und *πρόνοια* identifizieren, so kommt heraus, dass nur in dem letzteren auf das Raum und Zeit erfüllende Sein gesehen wird. In Gott ist der Ort der Ideen, das ist das zeitlose Denken und das Sein der Kraft als solcher. Aber dass sie in den dem Urteil entsprechenden Akt des Seins übergehen, das erscheint dann etwas Zufälliges, und das göttliche Denken, wenn es als *πρόνοια* auftreten soll, tritt in den Gegensatz des Zeitlichen. Das Verfehlen war unvermeidlich, weil wir in dem Gebiet des wirklichen Denkens stehen bleiben. Transcendente blosse Formel für den Urgrund des geteilten Seins ist die absolute Einheit des Seins als Urquell des entgegengesetzten und gespaltenen. Dies aber ist kein wirkliches Denken, weil alles Reale daran nur negativ gesetzt ist.

(Anmerk. Der Übergang von der blossen transcendenten Formel, von der absoluten Einheit des Seins zur Darstellung des Realen als Entwicklung des Gegensatzes aus dem Absoluten, geschieht immer ebenso durch einen Sprung, wie das Heraustreten der Ideen aus ihrem Sein in Gott in das Raum und Zeit erfüllende Sein, und beides ist also unzureichend.) (D, 472)

Völlig beruhigen können wir uns bei jener Unvollständigkeit nicht, wiewohl wir ihre Unvermeidlichkeit einsehen und die Analogie derselben mit unserm ganzen Zustande. Denn wie nur bei vollendetem wirklichen Wissen das Empirische und Spekulative sich durchdringen können zu absolut reiner Anschauung im Einzelnen und allgemeiner Kongruenz im Ganzen, so deutet auch das Auseinanderbleiben der Begriffs- und Urteilsform in der Vorstellung des transcendenten Grundes auf eben diese Unvollendung und darauf, dass, wie hier so auch dort, die komparative Kritik beider Formen das Ineinandersein derselben vertreten muss. Allein so gefasst, sind nun die Ausdrücke des Transcendenten allen Schicksalen des wirklichen Denkens unterworfen, d. h. sie werden immer wieder in das Gebiet des Streites hineingezogen und können denselben also nicht schlichten, und inwiefern dieser Streit auch in einem jeden selbst gesetzt ist, muss auch die Überzeugung eines jeden eine schwankende sein. Wie denn jeder sich dessen bewusst sein wird, dass ihm bisweilen seine herrschende Vorstellungsweise verschwinden und eine andere statt dessen aufgehen will. Hierzu nun bedarf es zumeist einer Ergänzung durch eine andere Art, den transcendenten Grund zu haben. (C, 424)

Eines von beiden*) zu vernachlässigen, ist einseitig, und so war es die natürliche Theologie, welche das Bewusstsein Gottes bloss auf die Denkfunktionen gründen wollte. Ebenso einseitig aber wurde Kant, der sie bloss auf die Willensfunktion gründen wollte, woher denn kam, dass bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Diese Kant'sche Ausweichung war nicht in seiner spekulativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewussten Zusammenhange

*) *sc. philosophische und religiöse Betrachtungsweise.*

mit der Popularphilosophie.*) Denn die nicht im wissenschaftlichen Streben Begriffenen erhalten das Bewusstsein Gottes vielmehr auf dem praktischen Wege durch die Überzeugung des Gewissens. (C, 428)

Hier aber müssen wir eben beide Richtungen in ihrem Verhältnis zu einander und in Beziehung auf die verschiedene Art, den transcendenten Grund zu setzen, noch genauer zu verstehen suchen. Das ist eben die Aufgabe der Verständigung zwischen Philosophie und Religion.

Descartes: Cogito, ergo sum. Der Sinn des Satzes ist, dass das Subjekt in der einen Richtung auf das Denken und also in allem Wechsel der einzelnen Denkmomente identisch sei. Das ist aber im Grunde eine ganz leere Behauptung. Denn solange nicht eine andere Form der Tätigkeit eintritt, ist auch kein Grund, diese Momente als verschiedene zu denken, und also die Identität des Subjektes zu behaupten. Ebenso ist es mit dem gegenüberstehenden Satze: Facio ergo sum. Dagegen im Selbstbewusstsein trennen wir Denken und Handeln gar nicht, sondern es ist die Identität von beiden. Warum neigt nun aber das Interesse des Selbstbewusstseins dahin, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, was doch immer eine Verfälschung ist, da es nur ein Glied eines Gegensatzes ausspricht? Weil das Selbstbewusstsein das Bewusstsein des Lebens ist. Denn die Identität der Gewissheit in beiden Funktionen ist eben die Gewissheit des Lebens; also muss auch der transcendente Grund, wovon diese Gewissheit ausgeht, unter der Form des Lebens gesetzt werden. Daraus folgt aber nicht, dass die spekulative Richtung, die einen andern Weg einschlägt, ihn auch so setzen müsse, sondern nur, dass auf dem Gebiete des Selbstbewusstseins die allgemeine Form des Lebens von der bestimmten, in welcher das Selbstbewusstsein selbst nicht gegeben ist, sich nicht scheiden lässt. Wenn nun die spekulative Richtung eine solche Scheidung vornimmt und zeigt, dass jener Ausdruck inadäquat ist, so gehört dieses Resultat der Spekulation an, nicht der Religion; denn es ist hervorgegangen aus der Richtung auf das Wissen an und für sich, wozu die Religion kein anderes Verhältnis hat als zu

*) *cf. S. 210.*

jeder andern. Darum ist es auch Sache der spekulativen Richtung, sich über ihr Verhältnis zur religiösen zu verständigen. Ebenso deutlich muss es nun sein, warum die Spekulation für die Bezeichnung des transcendenten Grundes das Verhältniss von diesem und der Gesamtheit des Seins (Welt), sofern alle Gegensätze darin zusammengefasst sind, zu Grunde legt. Denn Gott und Welt ist gleichmässig die Voraussetzung zu allem wirklichen Denken, sofern es Wissen werden will: Gott die Voraussetzung im Zurückgehen, Welt die im Vorwärtsgehen. Ohne das erste keine Einheit im Moment, ohne das zweite kein Impuls zur Fortschreitung im Denken. So kann also die spekulative Richtung nie dahin kommen, beide einander entgegenzusetzen, d. h. so zu unterscheiden, dass eins ohne das andere sein könnte, vielmehr ist jenes Verhältnis der reine Ausdruck für die Abhängigkeit alles wirklichen Denkens vom transcendenten Grunde. Darin liegt aber zugleich, dass der transcendente Grund eben als ein Lebendiges gesetzt ist, und diese Bezeichnung also keineswegs im Widerspruche steht mit dem Gehalte dessen, was vom unmittelbaren Selbstbewusstsein ausgeht. (E, 529 f.)

Man wendet ein, die Formel sei indifferent gegen die Frage, ob der transcendente Grund als freies Einzelwesen oder als mechanische Notwendigkeit wirke, und gegen die, ob Gott und Welt eins sei oder entgegengesetzt. Gott als Einzelwesen ist nach der Weise des wirklichen Denkens aufgefasst, also unangemessen, daher auch alle Entwicklungen dieser Form immer unter dem Vorbehalt gemacht werden, das Anthropoeidische wegzudenken. Gott als Notwendigkeit ist auf eine Seite des Gegensatzes gestellt, also auf anderes wirklich Gedachtes bezogen, nicht allem zu Grunde liegend. Daher auch für diese Entwicklung immer, was im Gegensatz mit Freiheit steht, erst aufgehoben werden muss. Unsere Formel ist also nicht sowohl die Indifferenz zwischen beiden, als vielmehr die Erkenntnis der Unangemessenheit beider. (E, 525 f.)

Die Richtung, Gott im Gegensatz als Freiheit zu fassen, haftet dem Selbstbewusstsein an; die Richtung, ihn als untrennbar von der Welt zu fassen, haftet dem spekulativen an, welches daher auch lieber

sich eigene, andere Ausdrücke gewählt hat, als Gott. Nur aus Missverstand hat die Ansicht entstehen können, als ob Gott etwas anderes sei, als das Absolute. (E, 527)

Was das Selbstbewusstsein betrifft, so haben beide Formeln: Der transcendente Grund des vorbildlichen Denkens als Gesetz ist zugleich der des abbildlichen Denkens, und: Der transcendente Grund des Seins, wie es im abbildlichen ist, ist zugleich der des Gesetzes, gleiche Beziehung zu demselben. Woher kommt nun, dass es zur Personifikation des transcendenten Grundes hinneigt, was doch nur der einen Formel eignet? Das Selbstbewusstsein ist in allen, und in denen, welche die spekulative Richtung repräsentieren, nicht mehr, wie z. B. in den Künstlern; es haftet daher auch nicht an solchen Unterscheidungen. Darum liegt es auch nicht in seinem Interesse, das Denken um seiner selbst und das um eines anderen willen zu unterscheiden. Jene zweite Formel beruht aber ganz und gar auf einer isolierten Richtung des Wissen werden wollenden Denkens, wogegen die andere vom Gesetz ausgeht, was überall geltend ist, weil es das Wesen des Geistes in der Form der Spontaneität ausdrückt. Daraus folgt, dass das Gesetz als Bestimmungsgrund des Lebens seinen Grund auch nur im Leben haben kann, und so ist die Richtung auf die Personifikation bei den Aussagen des Selbstbewusstseins über den transcendenten Grund sehr erklärlich.*) (E, 532 f.)
In einem Akte des objektiven Bewusstseins dagegen geht das Subjekt in der Anschauung auf und das Selbstbewusstsein tritt dabei bis auf ein Minimum in den Hintergrund. Das vorbildlichen Denken ist dabei aufgenommen in das abbildliche als ein Teil der Gesamtheit des denkenden Seins, so dass sich jenes auf dieses reduziert. Daher muss hier die Richtung sein, in dem transcendenten Grund nur das Sein zu setzen, sofern es alle Gegensätze in sich schliesst, wodurch uns erst das System der Begriffe wird, so dass wir es anschauen als das diesem vorausgehende und zu Grunde liegende Sein und als

---

*) *Eine Notiz Schleiermachers besagt:*
Besonders und vorn muss ausgeführt werden, dass das Leben das eigentliche Objekt des Wissens ist. (G, 52)

das selbst in diesen Komplex der Gegensätze nicht Eingehende. Darum ist nun hier zu einer Personifikation des transcendenten Seins gar keine Veranlassung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das Absolute ausgesagt werden soll, dem wir eigentlich nichts anderes, als es selbst als Prädikat geben können, so kann das nur geschehen in Analogie mit dem Sein als Gegenstand der Spekulation. (E, 533)

Wenn wir auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zurückgehen, so ist die Freiheit das Gebiet des Lebens. Leben ist, wie die Freiheit, Selbstbewegung, Leben ist nur eine Abstufung der Freiheit. Wir setzten diesem gegenüber die Gemeinschaftlichkeit des Seins, wodurch jedes Für-sich-gesetzt-sein aufgehoben wird. Aber dieser Gegensatz war uns nur ein relativer, indem wir die Gesamtheit des tatsächlichen Seins, welches das sich gegenseitig Bedingende ist und die Gesamtheit der festen Formen des Seins, welches das Leben ist, als identisch setzten. Dadurch hört nun auch der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit auf in dem Sinne, dass das eine Glied nicht bloss Negation ist. Ebenso hat auch der Gegensatz von Tod und Leben für uns keine Stelle. Denn man setzt das als Totes, was nicht mehr als *für sich* gesetzt werden kann. Aber dann ist entweder das Nicht-für-sich-setzen von Anfang an etwas Falsches, oder es geht auf ein früheres Für-sich-gesetztsein zurück und bedeutet bloss dessen Negation. *Soll nun der transcendente Grund gedacht werden, so ist es schlechthin unmöglich, ihn als ein Totes zu denken.* Dennoch aber ist dies vorgekommen in der materialistischen und atomistischen Weltansicht. Da wird nämlich das allem Denken zu Grunde liegende Sein als die Materie gesetzt, die nur mechanisch bewegt werden kann, und zwar unter der Form einer verworrenen Mannigfaltigkeit. Dabei muss aber immer eine Art von Taschenspielerei geübt werden, wenn aus diesem Toten etwas anderes entwickelt werden soll, wie man denn eine Art von Stoss oder desgleichen fingiert, wodurch alles in Bewegung gesetzt werde. Aber jeder muss einsehen, dass dies unter dem Schein des Wissenwollens doch die Aufhebung der Idee des Wissens ist. Aber es hat zugleich eine antisittliche Richtung. Denn wird das sittliche Leben aus diesem Toten abgeleitet, so muss es notwendig als das Zufällige angesehen

werden. Daher ist nun von Seiten der Religion ein Misstrauen entstanden gegen alle Bezeichnungen des transcendenten Grundes, die von den religiösen abweichen.

Ähnlich ist es nun mit dem Ausdruck Schicksal, den man an die Stelle der Vorsehung gesetzt hat. Wir bezeichneten damit die Identität der Abhängigkeit des tatsächlichen Seins und des Gesetzes vom transcendenten Grunde. Negiert man aber damit die Abhängigkeit des sittlichen vom transcendenten Grunde, so wird das Sittliche selbst nur als Schein gesetzt. Wenn nun der transcendente Grund so bezeichnet wird, dass der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit nicht berührt wird, so entsteht die Vermutung, er werde als Notwendigkeit, d. h. als Negation der Freiheit gesetzt, wobei natürlich die Beziehung des Sittlichen darauf verloren geht. Daraus erklärt sich nun die Opposition der religiösen Richtung gegen das spekulative Verfahren, das allein die Verständigung in seiner Gewalt hat, die nur erreicht werden kann, wenn auf der einen Seite das Religiöse anerkannt, auf der andern die Verschiedenheit klar gemacht wird. (E, 530 f.)

Ähnliches Misstrauen der spekulativen Richtung gegen die religiöse. Die letzere eignet nicht, wie jene, nur einigen, sondern allen, übt also auch im Leben eine weit grössere Gewalt aus. Daher die Besorgnis, dass die Repräsentanten der religiösen Richtung ihr Gewicht gegen die wissenschaftliche richten werden, wovon allerdings schon das hellenische Altertum Beispiele giebt. (E, 531)

Daher sich so oft wiederholender Streit zwischen Religion und Philosophie: 1. Streit der einen gegen die andere, so dass sie sich gegenseitig gar nicht anerkennen; 2. Streit beider um den Primat. Der eine wie der andere ist nichtig, denn die Interessen der einen sind durchaus nicht denen der anderen entgegen, und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede sein. Es ist wahr, wir konnten das Höchste im Gedanken nicht vollziehen. Warum nicht? Wir konnten es nur suchen unter der Form des Begriffs und des Urteils. Blieben wir beim Begriff, so konnten wir nicht genug Besonderes abstreifen; beim Urteil, so konnten wir nicht genug kombinieren. Streiften wir aber genug ab, so kamen wir aus dem Begriff heraus; kombinierten wir genug, aus dem Urteil.

Wir konnten also das Absolute als Begriff und Urteil nicht finden; nur in negativer Form konnten wir es aufstellen, und das ist unser Nichthaben. Wie ist es nun mit dem Haben im religiösen Bewusstsein? Allerdings ist in demselben das Absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Spekulation suchten, sondern immer nur an einem andern, an einem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewusstsein Gottes isolieren, so geraten wir in ein bewusstloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewusstsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Damit tritt aber beides ins Gleichgewicht. Im religiösen Bewusstsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentiert wird, ist das Bestreben, das Bewusstsein Gottes zu isolieren, gar nicht da; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen zu haben. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben, und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer notwendigen Voraussetzung bewusst zu sein, so dass es jedem nachweisen kann, so gewiss man wissen wolle, so gewiss bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philosoph nicht zurück, weil er will, was ein anderer nicht hat. (B, 152 f.)

Die Verständigung muss von der Wissenschaft ausgehen.

1) Das erste dabei ist, dass die Philosophie deshalb, weil die Verständigung von ihr ausgehen muss, nicht glaube, die religiöse Richtung sei das Erzeugnis einer unvollendeten Entwicklung, welche durch die Philosophie aufgehoben werden soll. Denn von der religiösen Richtung geht ihrerseits ein anderes Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch besteht. (E, 531)

Es ist einseitig, nur auf die Verständigung Wert zu legen, und zu übersehen, dass dabei ein Sichverständigenwollen zu Grunde liegen muss, welches Wollen nicht im Gebiet des Denkens liegt, und dass es ausserdem eine praktische Aufhebung der Feindseligkeit giebt, die unabhängig ist von allem streitigen Denken. So stellen sich beide Richtungen ganz gleich, jede

hat ein Moment zur Ausgleichung, was der andern fehlt. Daher muss zuerst die Gleichheit beider von der spekulativen Richtung anerkannt werden. (E, 532)

Durch diese Erklärung treten wir nun in die Mitte zwischen zwei entgegengesetzte Ansichten, deren eine glaubt, die Gefühlszustände lägen in einer Entwicklungsperiode, welche der Spekulation vorangehe, und diese sei also höher als Religion, die andere dagegen alle Versuche, Gott zu denken, aus dem Interesse des Gefühls ableitet. Wir sind gegen beide. 1. Das Gefühl kann nie etwas bloss Vergangenes sein, weil es in uns selbst die Identität des Entgegengesetzten ist, und die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, ist durch das Denken nicht zu ersetzen. 2. Die Reflexion, welche über das Gefühl angestellt wird von denen, die nicht im wissenschaftlichen Streben begriffen sind, bringt die Formeln nur in einem untergeordneten Sinn hervor, und es kann also die spekulative Tätigkeit, welche sich auf den transcendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden. Alles Anthropoeidische, dessen freilich auch viel in die natürliche Theologie der Philosophen eingedrungen ist, kommt aus jener Quelle. Dieser Neigung wegen hält sich die Reflexion über das religiöse Gefühl, deren Ort die Glaubenslehre ist, vorzüglich an die Formel mit scheinbarer Duplizität. (C, 431)

Die Art, das Transcendente zu haben im Selbstbewusstsein, ist eine unmittelbare, weil sie nicht erst vom Zustand eines streitigen Bewusstseins ausgeht, und eine allgemeine, weil sie nicht auf einem kunstgerechten Verfahren ruht. Übrigens aber ist jede Rangbestimmung zwischen religiösem, ethischem und spekulativem Ausgangspunkt in Bezug auf das Transcendente völlig leer. Es ist von allen aus eine unmittelbare Gewissheit, die zur Betrachtung gezogen auch gleich als identisch erkannt wird. Die Art, das Transcendente im religiösen Gefühl zu haben, ist keine höhere. Denn der ursprüngliche Gehalt ist nur, dass das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende ausser unserer Selbsttätigkeit gesetzt ist. Die positive Voraussetzung, dass etwas sei, worin sie gesetzt wird, ist nur indirekt gegeben, aber sie bedingt unmittelbar die Wahrheit des Lebens, und da unser Selbstbewusstsein das Denkend-

wollen und Wollend-denken ist, so identifiziert sie sich unmittelbar und von selbst mit der spekulativen und der ethischen, und sie tut dies im Übergewicht der Unmittelbarkeit, so dass sie ihnen den Namen giebt, und Gott, der ursprünglich religiöse Ausdruck, überall vorkommt, aus welcher Art von Unterordnung das spekulative Streben sich erst neuerdings emanzipiert hat und den Ausdruck des Absoluten geltend gemacht. Dagegen wird man auch natürlich finden, dass von dem Religiösen aus das Bestreben, den Ausdruck zu veranschaulichen, am meisten anthropoeidisiert, und Gott auch als das absolute Denkend-wollen und Wollend-denken gesetzt wird. (D, 475)

2) Das zweite ist die Einsicht, dass von den scheinbar streitenden Formeln jede an ihrer Stelle ist. Die religiöse kann nicht die beiden „Als Vorsehung Gesetzgeber“ und „Als Gesetzgeber Vorsehung“ (NB. Diese liegen den beiden Hauptformen der Religiosität zu Grunde) der andern, welche das Gesetz mit dem Wollen in den Komplex der Kraft aufnimmt, gleichstellen, weil eben hier das Wollen mit unter das Wissen subsumiert wird, welches für das Selbstbewusstsein nur ebenso eine spezielle Funktion ist, wie die Kunst auch. (E, 532)

Wir können zusammenstimmen mit allen inadäquaten bildlichen Vorstellungen, welche das religiöse Gefühl repräsentieren, nur dass wir uns der Grenzen ihrer Geltung bewusst sind.*)

Der nur schematisch konstruierte Begriff will auch real werden und kann es nur, indem er einseitig und relativ wird. Man weiss aber dann, dass das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber sich die bloss Religiösen leichter täuschen. (§ 217)

Das die höheren Zustände des Selbstbewusstseins begleitende Bewusstsein Gottes im Gefühl, also das Religiöse, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Spekulation immer angegriffen worden, und insofern auch mit Recht, als man immer dartun kann, dass sie inadäquat sind, sofern wir sie isolieren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserm Selbst-

*) *Hierauf scheint sich die Notiz zu beziehen:* Über die Idole der Ideen. (G, 63)

bewusstsein, und nur, wenn man alles andere dazu nimmt, sind sie adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein, als Darstellungen der Art, wie das Bewusstsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind. Für unser Bestreben nun kann dies nichts Hemmendes haben. Wir wollen ja nicht das Wissen des Wissens, sondern nur die Kunst des Wissens suchen, die Regeln, ein Wissen zu produzieren, und dazu ist es uns gleichgültig, ob wir das Absolute immer nur an einem andern oder an und für sich haben; im Gegenteil, indem wir wissen, wir haben das Absolute immer nur an einem andern, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das in allem Denken mitgesetzte Bewusstsein des Transcendenten, die reine Identität des Idealen und Realen. (B, 159)

Anmerk. Wir können uns mit allen Ausdrücken aus jenem Gebiet verständigen, weil sie sich alle auf eine von unsern Formeln beziehen lassen, die polytheistischen, unvollkommenen ebenso gut, wie die monotheistischen, vollkommenen. In jenen verbirgt sich die Einheit, aber die Spaltung ist symbolische Bezeichnung der Beziehung der Einheit entweder auf geistige Funktionen in der ethischen Symbolik, oder auf Naturfunktionen, so wie die bildlichen monotheistischen Ausdrücke aus dem wirklichen Denken und Wollen hergenommen und auf das Transcendente als Grenze übertragen sind. Merkwürdig ist aber dabei der Umstand, dass sich weit mehr aus dem Monotheismus, als dem Polytheismus ein Atheismus entwickelt. Zwar wurden auch die alten Philosophen für Atheisten ausgegeben, wenn sie, die Einheit suchend, jene spaltenden Darstellungen entweder auf Geschichte, oder auf Poesie zurückzubringen suchten. Aber sie selbst hielten sich doch nicht dafür, weil sie sich des Einheitsuchens bewusst waren. Ja selbst wenn sie auf den Abweg gerieten, die Einheit unter der Form einer toten Notwendigkeit zu suchen, konnten sie sich nicht für irreligiös halten, weil das Schicksal immer als Einheit über den Göttern schwebte. Im Mono-

theismus wird das nicht poetische, sondern mehr didaktische Verfahren vom wahrhaft dialektischen und transcendenten nicht geschieden, und, indem es also für das Letzte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloss kritisch zu Werke geht, auf den Gedanken kommen, dass die Idee, welche sich immer nur so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äussern könne, auch selbst unwahr sein müsse. Und so geben sich aus Missverstand selbst für Atheisten, die es doch der Seele nach nicht sind. — Kants Polemik, die in praktischer Einseitigkeit endete, hat auch hierin ihren Grund. Wenn er in der rationalen Theologie und Ontologie sowie in der rationalen Psychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte, so würde er anders zu Werke gegangen sein.*) Darum halte ich so viel darauf, die Trennung recht stark zu zeichnen, weil sonst die Erscheinung des Atheismus immer noch wiederkehren kann. Wenn wir uns aber auch mit allen Formeln befreunden, so ist es teils nur innerhalb der Grenze, welche also zugleich der Kanon ist, wonach alle auf jenem Gebiet sich bildenden Formeln geprüft werden müssen, teils darf das Verständigen kein Aneignen für den philosophierenden Gebrauch selbst sein, denn dadurch wird jene wesentliche Scheidung des Religiösen und Spekulativen erschwert. (C, 485 f.)

3) Das dritte ist nun, dass die Philosophie sich teils ihre Anerkennung des religiösen Gebietes feststelle, wenn auch nicht in der Metaphysik, doch durch Aufstellung der Religionsphilosophie als von der Ethik abgeleiteter Disziplin, teils dadurch, dass sie, wie überall, auch Aufsicht führe über das Verfahren im dogmatischen Denken. Dann werden auch von selbst die Pseudophilosopheme, welche am meisten den gesamten Denkzustand verwirren, in Abnahme geraten.**) (E, 533)

28. *Die Identität des Transcendentalen und des Formalen.****)*

Kehren wir nun zum Anfang unserer Untersuchung zurück, so fanden wir, die Regeln des Verfahrens müssten in der Ver-

---

) cf. S. 237, 210. **) cf. Sendschr. an Lücke, S. 612—618, 648—651 (W. Abt. 1, B. 2). *) cf. Kap. 9.*

knüpfung des Wissens ganz dieselben sein, als in jedem einzelnen Wissen, und hier haben wir gefunden, die Ideen Gott und Welt seien nicht zu trennen, aber relativ beziehe sich die eine mehr auf das Wissen, die andere mehr auf die Verknüpfung. Ferner fanden wir, beide Ideen seien immer nur an einem anderen. Ist aber das, so dass sie nicht ein Teil des Inhaltes der einzelnen Vorstellungen sind, so bleibt nur übrig, dass sie die Gestaltung, die Form derselben seien. Was uns also früher bloss Formel war, ist uns jetzt lebendige Anschauung geworden, und so ist durch die Rückkehr zum Anfang dieser Anfang selbst vollständig gemacht. (B, 169)

Wenn nun das Transcendentale und Formale nicht getrennt sind, sondern dasselbe, so muss auch in beiden Ideen der formale Gehalt sich verhalten wie der transcendentale, und also ist die Idee der Gottheit die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wissens.

Dieses beides ist schon oben unterschieden worden als verschiedene Richtungen und Äusserungen des Formalen, aber doch als eins nicht von einander zu trennen; ebenso verhalten sich auch die beiden Ideen, in denen diese formalen Beziehungen gegeben sind. — Jedes Wissen ist erst als solches sowohl als Begriff, als auch als Urteil vollendet, wenn es auf eine Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Idealen und Realen, des Seins und Tuns gebracht ist, und diese Einheit ist nur zu denken durch die absolute Einheit. Ebenso jede absichtliche Verknüpfung eines Wissens mit dem andern (die nicht blosse Analyse ist) sucht Gegenstück zu Gegenstück, Teil zu Teil, oder Ganzes zum Teil, aber so, dass das Ganze immer wieder ein Relatives ist, und also die Vielheit gesetzt bleibt. (§ 226)

Als Identität des Transcendentalen und Formalen sind beide Ideen treibende Prinzipien, die als solche nicht im einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Übergewicht der einen ist Theosophie, das der anderen ist Weltweisheit.

Die eine ist das ruhende Prinzip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wissens und gegen das Fortschreiten desselben, die Seligkeit im Wissen an sich. Die andere ist die Tätigkeit des Wissens im Fortschreiten, immer auf das Ganze gerichtet und jedes Einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend. — Wer überwiegend im Fortschreiten ist, von der Idee der Welt getrieben, dem kommt nicht in jedem Einzelnen die Idee der Gottheit und also auch nicht die darin liegende Seligkeit zum Bewusstsein. — Dies sind beide Momente, die jeder haben muss, aber jeder in seinem eigentümlichen

Mass. Nur wenn sich das eine ganz vom andern trennt, oder aus Missverstand so betrachtet wird, geht ein Gegensatz an. Dann ist aber auch das wahre Leben der Idee des Wissens wiederum in keinem für sich, sondern wieder nur in der Einheit des menschlichen Geschlechts, in welchem beide wesentlich und ewig vereint sind. (§ 227)

Ich nenne die Richtung auf die Idee der Welt die philosophische oder weltweisheitliche, (Der Name rechtfertigt sich als der unsrige, und alle Polemik dagegen, dass er keine richtige Übersetzung wäre, nichtig, denn Übersetzungen dieser Art können nicht etymologisch sein) die andere die theosophische. Die letztere, weil Minimum und Maximum für sie gleich und keine Fortschreitung in ihr angelegt ist, endet, wenn sie sich isoliert, in gymnosophistisches Brüten über die Nasenspitze. Die erstere, isoliert, verliert den Unterschied zwischen dem Wissen und willkürlichem Denken und wird phantastisch, wenn sie vom Denken im engern Sinne ausgeht; oder sie verliert den Unterschied zwischen der organischen Art der Erfüllung, wenn sie Wahrnehmen ausgeht und wird atomistisch. (C, 435)

(Anmerk. Nach der obigen Ansicht scheinen Böhme und Fludd keine Theosophen zu sein, denn sie gehen auf Weltkonstruktion aus. Diese ist ihnen aber freilich nur Mittel, dessen sie deshalb bedürfen, weil sie das Gefühl für den Unterschied des wirklichen Denkens vom phantastischen wegen ihrer Losreissung von der Tradition verloren hatten. Die Tendenz war also theosophisch, und die philosophische Ausführung diente nur als Mittel.)

Nach dem über Theosophie und Weltweisheit Gesagten kann man sagen, Gott sei Prinzip der Konstruktion, Welt der Kombination. Allein da wir auch beides nicht ganz zu trennen wussten, so kann man auch nur sagen: Das Absolute an und für sich ist das eine, und das Absolute in seiner Beziehung auf die Welt ist das andere. Zumal uns diese Duplizität nur entstanden ist aus der Einheit des Seins und Denkens im Wissen. Wenn man aber einwendet, so aber sei es nur Prinzip für die Fortschreitung im realen Wissen, weil nur dieses sich unmittelbar auf die Idee der Welt bezieht, so giebt es nun ausser dem Realen kein anderes, als das Formale (Logik) und das Transcendente (Metaphysik).

Aber das Formale ist entweder nichts als identische Analyse, oder es ist psychologisch und gehört also auch zu dem Realen. Das Transcendente, so wie es sich vermannigfaltigen will (und ohne das braucht es ja kein Verknüpfungsprinzip), ist kein Wissenwollen mehr, sondern ein darstellendes oder geschäftliches Denken. Wenn uns nun nebenbei zugleich die Kritik der bisherigen Resultate geworden ist, einiger als einseitig, anderer als die Idee des Wissens leugnend (antiphilosophisch), so hat sich unser Verfahren als verum sui index et falsi zu erkennen gegeben.*) Zugleich aber lassen wir der künftigen Entwicklung ihr Recht widerfahren, da kein Ausdruck für allgemeingültig ausgegeben werden kann bis zur definitiven Ausgleichung alles Individuellen. Zu diesem gehört auch der Gegensatz von Theosophie und Weltweisheit, der nur bei gänzlich zerrissenem Zusammenhang in leere Einheit oder chaotische Empirie ausartet. Die Grenzen der Abirrung sind uns also nach allen Seiten gesteckt. (D, 476 f.)

Die ehemalige Metaphysik (die Wolff'sche Philosophie) in ihrem Aggregat von Disziplinen hat ihr Unrecht in der Spaltung des Transcendentalen.

In der rationalen Psychologie kann nichts anderes enthalten sein, wenn sie nicht phantastisch werden oder ins Empirische streifen soll, als die Entwicklung der Idee des Wissens und der Idee des Handelns, wie beide auf die Idee Gottes und der Welt als konstitutive Prinzipien des menschlichen Daseins hinführen. In der Ontologie kann, wenn sie nicht empirisch sein soll oder auf der empirischen Psychologie beruhen, nichts enthalten sein, als das jene beiden Ideen konstituierende Entsprechen des Seins zur Form des Wissens und somit auch die Entwicklung der Realität aller Gegensätze. Also diese beiden Disziplinen sind Korrelate, die nicht zu trennen sind, die letztere aber ist wesentlich unter die erstere subsumiert, weil uns nur in der Grundbedingung unseres Seins diese Konstruktion des endlichen Seins überhaupt gegeben ist. Wenn aber Theologie und Kosmologie etwas anderes sein wollen, als was die Ideen für die Psychologie und Ontologie sind, so gehen sie über das transcendentale Gebiet hinaus, wie sie sich denn auch überall als tingiert von Dogmatischem und Empirisch-physischem zeigen. (§ 228)

Kants Polemik gegen die ehemalige Metaphysik ist durch Missverständnisse verunreinigt.**)

---

*) *cf. Kap. 7.* **) *cf. S. 16, 28, 247.*

Die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ sein, Prinzip des Formalen, und zwar nicht bloss im Handeln, sondern auch im Denken, wenn sie nicht konstitutiv wäre, nämlich unser eigenes Sein konstituierend. Wenn uns jemand die Idee des Wissens leugnet, können wir ihm auch nur zeigen, dass er die Vernunft mit leugnen müsse. Allein Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zusammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewiesen, sondern er nimmt die Idee nur als, er weiss nicht wie, gegeben. — Freiheit und Unsterblichkeit als Korrelate der Gottheit zu haben, muss sich jeder wundern, da sie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz Untergeordnetes bedeuten. Sie sind aber nur hierher gehörig, insofern die Idee des Wissens und Gewissens, als in allen identisch gedacht, über die Persönlichkeit hinausgeht (= Unsterblichkeit), und inwiefern in derselben indirekt die gleiche Geltung beider Funktionen und die Ursprünglichkeit des Begriffssystems in uns gesetzt ist (= Freiheit). (§ 229)

Wir gehen also nun mit Gott, oder einem beliebigen unpersönlichen, aber gleichhaltigen Ausdruck = Absolutem im obigen Sinne, zum zweiten Teil über und fragen: wie nun dieses Prinzip für die Regel des Verfahrens im Denken wird. (E, 533)

Formaler oder technischer Teil.

Einleitung.

Vom zuletzt besprochenen Mitgesetztsein des Transcendenten in unserem Selbstbewusstseln als nicht in der Form des Denkens Gesetztem können wir hier nicht ausgehen, da unsere Aufgabe nur alle jene Operationen umfasst, bei welchen wir in dem Bewusstsein von etwas aufgehen, also nur die des objektiven Bewusstseins. Dabei wird aber das Transcendente gesetzt als jenseits aller Gegensätze, sowohl jenseits des Beginnens aller Gegensätze (Anfang des Denkens), als jenseits der Gebundenheit aller Gegensätze (Endpunkt des Denkens). Jeder Ausdruck dafür wird immer etwas Bildliches an sich tragen; je weniger aber, desto zweckmässiger ist er. Der antike Ausdruck *τὸ ὄντως ὄν* oder der moderne „das absolute Sein" wird es am besten bezeichnen. (E, 534)

Wie ist zu verfahren, um vom Zustand streitigen Denkens aus uns der Idee des Wissens anzunähern, d. h. den jedesmaligen Irrtum zu eliminieren?*) Der korrektive Weg durch das Disputieren, von den Sophisten aufgebracht, verhandelt die Sache zwischen den Streitenden selbst. Kommen nun diese auf ein Gemeinschaftliches, so muss auch der Irrtum aufgedeckt sein, d. h. sie müssen auf den nächsten gemeinschaftlichen Punkt vor dem Irrtum

---

*) Zweifaches Verfahren. Das eine fragt: Wie soll man anknüpfen an das Gedachte, damit das nächste Glied Annäherung an das Wissen und an die Ruhe im Denken werde, d. h. wie soll der Irrtum beim Denken vermieden werden? Das zweite fragt: Wie hätte früher verfahren werden müssen, um den Irrtum zu verhüten? Das erste ist das korrektive, das zweite das präservative Verfahren.

zurückkommen und von da aus der eine oder beide umbilden. War nun aber der Irrtum, als er entstand, nicht gleich erkannt, und giebt es also unbestrittenen Irrtum, so giebt das Disputieren keine Sicherheit.*) (NB. Die sophistische Tendenz, wenn sie nur nicht negativ gewesen wäre, war daher auch eine grössere, indem sie alles streitig machen wollte.) Daher ist die Frage präservativ zu stellen: Wie ist von jedem richtigen Punkt aus so zu verfahren, dass kein Irrtum, mithin auch kein Streit entsteht?

Jeder Ausgangspunkt ist Begriff, oder Urteil, aber jeder Endpunkt auch. Es kommt also nur an auf Regel der Konstruktion, sich teilend in Begriffsbildung und in Urteilsbildung, und auf Regel der Kombination.

Auch bei der präservativen Methode können wir auf ein erstes wirkliches Denken nicht zurückgehen, weder bei dem einzelnen, denn der tritt in eine Tradition, in welcher schon Irrtümer sein können**), noch auch in Bezug auf die einzelnen

---

*) Sind zwei im Streite jeder von der Richtigkeit seines Satzes überzeugt, so müssen sie immer auf das Frühere zurückgehen, bis sie einen gemeinschaftlichen Punkt finden, von wo aus fortschreitend der eine oder beide genötigt werden, das Aufgestellte wieder zurückzunehmen. Also soll das korrektive Verfahren zu einem wirklichen Resultat führen, so geht es in das präservative über. Folglich genügt auch dieses der ganzen Aufgabe. Sobald die Streitenden bloss beim Bewusstsein ihrer Differenz bleiben, ohne auf den Ursprung derselben zurückzugehen, so kann kein Resultat beim Disputieren herauskommen, wie auch die Erfahrung lehrt, sowohl auf dem Gebiet des gewöhnlichen Lebens, als auf dem wissenschaftlichen. Man hat zwar versucht, das Disputieren selbst auf Regeln zu bringen, aber sie gelten doch nur unter gewissen Voraussetzungen und gehören als individuell ganz in das Gebiet des freien Spiels, und es ist nur eine glückliche Ahndung, wenn etwas Gemeinschaftliches zustande kommt. Daher sind wir lediglich an das präservative Verfahren gewiesen.

**) Auch bei der Gesamtheit aller Denkenden finden wir immer schon positive Irrtümer, wir mögen so weit zurückgehen, als wir wollen.

Gebiete, denn da würden wir nicht vermeiden können, materielle Elemente mit aufzunehmen.*)

Betrachten wir nun das Wissen im Werden, so ist jeder Ausgangs- und jeder Endpunkt Begriff oder Urteil bis an die Denkgrenzen nach allen Seiten. Sofern nun handelt es sich um die Bildungsregeln der Denkakte von beiden Formen, ohne sie in ihrer Abhängigkeit von früherem wirklichen Denken zu betrachten. Also Regeln der Produktion. Dann aber auch, wie man von Gegebenem zu anderem kommt.**) Hier müssen wir, schon der Symmetrie wegen, auch nach einer Teilung fragen. Sie findet sich folgendermassen: Wenn wir uns das Wissen vollendet denken, so ist alles wieder eins geworden, indem jedes Einzelne in ein bestimmtes Verhältnis zu allem anderen Einzelnen tritt, und dieses Zusammenfassen, auch in untergeordneten Gebieten, ist ein

---

*) und dadurch unsere Aufgabe zu verfälschen. Denn sie bezieht sich bloss auf die Form des Denkens, und alle Differenzen des Inhalts sind gleichgültig. So bleibt also nur der oben angegebene Weg (Konstruktion und Kombination) übrig. Doch hierüber noch etwas Näheres.

**) Kein Denkakt ausser: entweder im Begriff, oder im Urteil; also auch die Anfänge des Denkens nicht anders. Also ist der Anfang immer eine Verknüpfung, worin Einheit und Mannigfaltigkeit liegt, und da entsteht nun zuerst die Frage: Wie kommt diese zustande? Das ist die erste Aufgabe, die der Konstruktion oder Produktion des einzelnen Wissens. Dann kommt es an auf das Übergehen von einem Denken zum andern. In jener Untersuchung setzen wir das Denken als ein Erstes und abstrahieren von dem Zurück- und Fortschreiten; hier heben wir diese Abstraktion wieder auf und betrachten jedes Denken in seiner Beziehung auf ein früheres. Das nennen wir die Kombination. Der Gegensatz zwischen beiden ist nur relativ, eines setzt das andere voraus, und ist das eine vollendet, so ist es das andere auch. Die Produktion teilt sich in die Begriffsbildung und die Urteilsbildung. Dies beruht teils darauf, dass jeder Anfang ebenso leicht ein Begriff, als ein Urteil werden kann, teils darauf, dass die Bildung des Begriffs eine Reihe von Urteilen und die des Urteils die Aus-

anderes, als das Finden eines Einzelnen aus einem anderen Einzelnen.

Das Verfahren, von einem Denkakte zu einem andern überzugehen, wenn wir es auch vollendet denken, bringt doch die Idee des Wissens noch nicht zur Vollendung, indem jedes dann nur mit den Gliedern derselben Reihe als solchen verbunden ist, das vollendete Wissen aber eine Beziehung aller bei- und untergeordneten Reihen aufeinander postuliert. Diese zweite Verknüpfungsweise kann nicht erst nach der der ersten beginnen, sondern sie ist schon immer mit angelegt, weil auch schon jeder höhere Begriff im Verhältnis zu seinen untergeordneten, und jeder einzelne, aus der Gesamtheit von Urteilen fertig gebildete, dasselbe enthält. Dieses zweite, verknüpfende Verfahren ist also ebenso ursprünglich und auch in jeder einzelnen Setzung mit aufgegeben. Wir nennen dieses das *architektonische*, jenes das *heuristische*. Beide sind durch einander bedingt, indem von Einzelnem nur anderes bestimmt gesucht werden kann in Bezug auf eine solche Zusammenordnung, auf der andern Seite aber die architektonische Arbeit immer offen gehalten werden muss, ein Neues aufzunehmen, oder sich durch dasselbe

---

einanderhaltung und möglichst vollständige Ausbildung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes in sich schliesst. Daher zeigt sich auch hier ein ähnliches Verhältnis, wie bei den beiden Hauptteilen, nämlich dass die Begriffsbildung die Urteilsbildung voraussetzt und diese wiederum jene. Sind alle Begriffe richtig gebildet, so sind darin auch alle Urteile zusammengefasst; ist dagegen die Urteilsbildung vollendet, so müssen auch alle Begriffe auseinandergehalten und bestimmt sein. Trotzdem beruht die rechte Sicherheit unseres Verfahrens darauf, dass wir jedes für sich behandeln, um so von dem einen auf das andere zurückgehen zu können. Die Kombination zerfällt auch in zwei Aufgaben: 1. von einem gegebenen Punkte aus denjenigen zu finden, zu welchem fortzuschreiten ist, *Heuristik*, 2. die Zusammenfassung des Ganzen hervorzubringen, die Totalität des Wissens, in der alle Begriffe und Urteile in ihrer durchgängigen Beziehung und in einer vollständigen Ordnung gegeben sind, *Architektonik*.

modifizieren zu lassen. Ebenso sind Produktion und Kombination durch einander bedingt.*) Das Interesse an der Produktion kann erst aufhören, wenn die Totalität absolut kombiniert ist, es dauert also fort, aufgeregt durch das Bewusstsein der nicht vollendeten architektonischen Arbeit. Die Kombination unter beiden Formen geht voran als Impuls, aber sie kann nur hervortreten, nachdem Einzelnes wirklich produziert ist. Natürlich bleibt immer mit der Produktion anzufangen.

Erster Abschnitt.

Die Produktion (*Konstruktion*),

wiewohl von demselben Impuls immer ausgehend, ist doch eine mehr passive, oder mehr aktive. Die nach allen Richtungen gleiche Agilität wird entweder von aussen bestimmt durch die organische Affektion. Das ist die gemeine Wahrnehmung, die uns auf passivem Wege wird. Sofern aber das System der Begriffe in der Intelligenz angelegt ist, mithin auch hervortreten will, und wo dieses Hervortretenwollen dominiert, da ist das aktive Produzieren.

Der aufgestellte Gegensatz hat die beiden Sätze gegen sich: a) da jedes bestimmte Denken unter Begriff gebracht ist, muss es auch von der aktiven Seite ausgehen, und die passive ist also Null; b) jedes in Bezug auf die Verwirklichung eines Begriffs gebildete Denken knüpft an diesen Begriff an und ist also schon Kombination, also ist die aktive Seite leer. Allein beides ist auch in beidem, nur mit umgekehrter Priorität, und auf der aktiven Seite ist nicht ein bewusstes Denken eines Begriffes vorangehend, denn er kann nicht als wirkliches Denken vorkommen, als indem er schon mit organischer Affektion verbunden ist.**)

---

*) Die Schemata der Subsumtion beziehen sich auf das individuelle Leben, die Schemata der Kombination auf das Universelle. (G, 71)

**) Der Widerspruch hebt sich nur dadurch, dass wir den Gegensatz zwischen dem erfahrungsmässigen und dem spontanen Denken als einen relativen fassen und also sagen: Jeder Denkakt hat zwei Momente, und der Gegensatz manifestiert

Das Transcendente ist auf der passiven Seite das Absolute, aus welchem sich die Gegensätze entwickeln sollen; denn der Akt fängt damit an, ein noch ganz unbekanntes Objekt dem Subjekt entgegenzusetzen. Auf der aktiven Seite ist es das Absolute, als alle Gegensätze unter sich befassend; denn in dem System der Begriffe, welches der Ausgangspunkt ist, sind alle zusammengefasst.*)

---

sich in der Priorität des einen oder andern. In dem erfahrungsmässigen Denken ist die Passivität der erste Moment, die Aktivität der zweite; in dem wissenwollenden umgekehrt.

*) Wie steht es denn nun, wenn wir dies vergleichen mit den Ideen Gott und Welt? Welchen Anteil haben sie an beiden Arten, wie das Wissen wird, und wie ist er in jeder ein anderer? Dies wird klar durch folgenden Mittelsatz: Soll ein Denken der mehr rezeptiven Art ein Wissen werden, so kommt es überwiegend darauf an, dass es richtig konstruiert werde; soll ein Denken der mehr spontanen Art ein Wissen werden, so darauf, dass richtig verknüpft werde. Denke ich mir alle durch Denken erfüllte Augenblicke, die in das Gebiet der Erfahrung gehören, so bilden sie zwar für sich eine Reihe, aber diese hat in sich selbst keinen Bestimmungsgrund, sondern ist nur bestimmt durch das Besondere unseres Seins in Raum und Zeit, und wird dadurch ergänzt, dass die Produktionen anderer hinzugenommen werden. Dessenungeachtet wird auch so die Idee der Welt realisiert, aber dann ist sie das tätige, mehr ausser uns gesetzte Prinzip. Wenn ein Denken auf diesem Wege ein Wissen werden soll, so kommt es darauf an, was wir aus den organischen Affektionen, denen wir uns hingegeben haben, machen, und die Form des Wissens, das Prinzip der Konstruktion muss dann in uns das Tätige sein. Dies ist aber die Einheit, und die absolute Einheit, die in der Idee der Gottheit gesetzt ist, ist dabei immer das dominierende Prinzip. Wie tief dies im gemeinen Bewusstsein steckt, sehen wir daraus, dass wir keinen grösseren Ausdruck des Überzeugungsgefühles geben können, als das Schwören, dem immer zu Grunde liegt, dass wir wollen zu erkennen geben, das konstitutive Prinzip aller Einheit sei in der Konstruktion dieses Denkens tätig gewesen. (Die Reinheit des Auffassens, welche man daher

beschwört.) Dagegen auf der andern Seite, wenn wir ein Denken suchen mit zu Grunde liegendem bestimmten Wollen, so ist die Idee des Wissens schon das dem Akt vorausgehende tätige Prinzip, der Akt selbst aber soll Verknüpfung sein, und es kommt alles darauf an, dass wir richtig verknüpfen, dass wir den terminus ad quem richtig konstruieren, d. h. die Idee der Welt ist hier das Dominierende. — Hieraus können wir uns nun den Schematismus bilden für den zweiten Teil unserer Untersuchung. Wir haben die Theorie der Konstruktion und die der Kombination zu suchen, d. h. wir müssen fragen: Wenn ich im Denken von etwas begriffen bin, wie habe ich es zu machen, dass es ein Wissen werde? und dann: Wie habe ich es zu machen, wenn ich eins habe, um von diesem zu einem anderen zu kommen, und zwar so, dass der Übergang, die Verknüpfung, den Charakter des Wissens annehme, und das Neue und das Alte ein Wissen, eine Einheit werde? Diese Fragen haben wir zu beantworten in Beziehung auf den vorher schon aufgestellten Unterschied des mehr spontanen und des mehr rezeptiven Wissens. Nämlich es wird anders zu verfahren sein, wenn ein neues Wissen zu bilden, sich mir die Veranlassung von aussen darbietet, und anders, wenn ich dazu durch ein bestimmendes Wollen übergehe. Dies wird deutlicher werden, wenn wir betrachten, worin beide Theorien wesentlich bestehen. Die Theorie der Konstruktion ist auf der einen Seite Theorie der Begriffsbildung und auf der andern Theorie der Urteilsbildung, denn Begriff und Urteil sind die Formen, unter denen allein ein Wissen möglich ist. Ich frage also: Wie muss ich es machen, ein Wissen zu produzieren, wenn ich in der Begriffsbildung, und wie, wenn ich in der Urteilsbildung mich befinde? Hier ist nun gleich zu unterscheiden das Wissen, das sich mehr darbietet, und das, welches mehr gewollt wird. Nämlich wenn uns ein Begriff auf dem Wege der gemeinen Erfahrung geworden ist, d. h. bei einer sich von aussen darbietenden Veranlassung, so ist die neue Vorstellung etwas, das wir gefunden haben; und ist uns ein Urteil entstanden auf diesem Wege, so sagen wir, dass wir etwas bemerkt haben. Wenn wir aber einen Begriff gebildet haben durch ein selbständiges bestimmendes Wollen, so dass wir ein Sein gesucht haben, so sagen wir, wir haben es entdeckt; und

Das Wissen um das Wissen ist nicht wieder ursprünglich ein zweites Denken, wovon das erste der Gegenstand wäre. Ein solches wäre Demonstration, die aber immer auf ein anderes in unserm Sinn gewusstes Wissen zurückführt. Unser

---

sind wir auf diesem Wege des Suchens zu einem Urteil, zum Bewusstsein einer Tatsache gekommen, so sagen wir, wir haben *beobachtet*, und hierbei, wie bei der Entdeckung, schreiben wir uns eine grössere Selbsttätigkeit zu, als beim Funde und bei der Bemerkung. Die Theorie der Konstruktion zerfällt uns also in die der Begriffsbildung und die der Urteilsbildung, und jede von diesen in die der Bildung auf dem Wege der Erfahrung und in die der Bildung auf dem Wege des Suchens. — Wie steht es nun mit der Theorie der Kombination? Es ist klar, wir können eine Masse von Gedanken haben, deren jeder für sich auch ein Wissen sein kann, wir haben sie aber unverbunden, isoliert, und so haben wir eigentlich alles ursprünglich auf dem Wege der Erfahrung Gewordene, denn was bloss im Raum und in der Zeit verknüpft ist, ist bloss auf äussere, nicht auf innere Weise verknüpft, und da ist also noch erst eine Verknüpfung zu produzieren, ohne dass ein neuer Inhalt zu suchen ist. Ebenso geht aus Früherem hervor, dass, wenn auch ein Begriff gebildet ist, doch das Sein darin niemals vollständig abgebildet ist, denn als Begriff enthält er immer nur das, was in dem Besonderen dieses Seins gegründet, nicht das, was in ihm zufolge der Gemeinschaft gesetzt ist. Dasselbe gilt vom Urteil auf seine Weise. So liegt also in jedem gegebenen Denken die Aufforderung, ein anderes neues Denken zu suchen, und das unbestimmt Gelassene zu bestimmen. Das erste ist die *extensive*, das andere die *intensive* Richtung in der Kombination, und in der Oscillation zwischen beiden werden wir uns bewegen müssen. Die Verfahrungsweise in der ersteren Richtung, von einem gegebenen Wissen aus ein neues zu finden, nennen wir die *heuristische*, die in der andern, den zerstreut und isoliert gegebenen Stoff zu verknüpfen, die *architektonische*. Dies ist also der allgemeine Schematismus für unser Verfahren. Wie Begriff und Urteil durch einander bedingt sind, haben wir schon früher gesehen. Aber ebenso sind auch die heuristische und architektonische Verfahrungsweise durch einander bedingt. (B, 177 ff.)

Wissen um das Wissen ist vielmehr die Reflexion auf das als Überzeugung begleitende Selbstbewusstsein. (NB. Daher auch die Beziehung des Denkens auf den transcendenten Grund immer wieder auf die Art, diesen im Selbstbewusstsein zu haben, zurückkommt.) Nächst dem Irrtum entfernt sich am meisten von der Annäherung das nicht gewusste Wissen, indem es als Aufforderung das Denken fortzusetzen, irre führt.*)

Es geschieht aber auf dem Gebiet des bedingten Denkens häufig, dass mit nichtgewusstem Wissen abgeschlossen wird, um vom Denken zum Zweck desselben überzugehen. Dies

---

*) Wie wir hier die Entstehung des einzelnen Denkens betrachtet haben, ohne Begriffs- und Urteilsbildung zu scheiden, so wollen wir in derselben Allgemeinheit das einzelne Denken in seiner Beziehung auf die Idee des Wissens betrachten. Dabei kann ein vierfaches Verhältnis stattfinden. Nämlich auf der einen Seite kann ein Denken der Idee des Wissens gemäss sein, d. h. dem Sein entsprechen, und den Grund in sich tragen, für alle dasselbe zu werden, oder nicht. Auf der andern Seite kann der Denkende um dies Verhältnis seines Denkens zur Idee des Wissens wissen, oder nicht. So giebt es also ein gewusstes und ein nichtgewusstes Wissen und ebenso ein gewusstes und ein nichtgewusstes Nichtwissen. Das gewusste Wissen ist das mit Überzeugung gesetzte; das nichtgewusste richtiges Denken ohne Überzeugung davon, eine Unvollkommenheit, die in der zeitlichen Entwicklung des Denkens immer möglich ist. Das nichtgewusste Nichtwissen ist der Irrtum und am weitesten von der Vollkommenheit des werdenden Wissens entfernt. Dieser steht das gewusste Nichtwissen näher, als das nicht gewusste Wissen; denn dieses enthält wie jenes eine Aufforderung, vom Gegebenen abzugehen, leitet also vom Rechten ab, während jenes vom Unrechten. (Im Ausdruck Irrtum scheint mehr Positives ausgesagt, als in dem nichtgewusstes Nichtwissen, nämlich dass das falsche Denken auch für ein wahres gehalten wird. Aber das tritt auch immer ein, sobald das falsche Denken als solches abgeschlossen wird, wenngleich der Grund zum Abschliessen nicht im Denken selbst, sondern in einem andern liegen kann.)

ist dann, was Platon richtige Meinung nennt. Allein es bleibt in diesem Zustande unerkennbar, ob der Inhalt richtig ist oder falsch, und hier geschieht die Entscheidung sehr oft nach Autorität. Insofern wir nun die speziellen Wissenschaften, wenn sie sich von der Totalität isolieren, nur unter die Analogie mit dem bedingten Denken bringen können, müssen wir also für diese gegen ein solches Abschliessen protestieren.

Das gewusste Nichtwissen kommt abschliessend vor auf dem Gebiet des freien Spieles, dem wir daher die Wahrheit als Wirklichkeit der einzelnen Gegenstände absprechen. In der Analogie aber ist hiermit alles hypothetische Verfahren in einzelnen wissenschaftlichen Untersuchungen, und so hat dieses Moment einen Wert als vorläufige Annahme, wobei alles auf guten Instinkt ankommt. Abgesehen hiervon, ist auf unserem Gebiet ein solcher Abschluss nur ein wieder aufzunehmender Akt und deutet auf ein Misslingen.

Die Tatsache des Irrtums lässt sich nur dadurch begreifen, dass der Irrtum immer nur an der Wahrheit ist.*)

*) Wenn doch der Überzeugungszustand eine Zurückführung des Denkens auf die Idee des Wissens ist, und sich eben darin das Transcendente im Selbstbewusstsein abbildet, wie können Überzeugungszustände entstehen, die der Idee des Wissens nicht entsprechen? Das ist das Grundfaktum, von dem aller positive Skeptizismus ausgeht, der alle Beziehung des Denkens auf das Sein aufhebt und damit zugleich jedes Überzeugungsgefühl; denn die Überzeugung beruht ja gerade auf der Voraussetzung, dass das Sein und Denken zusammengehören und beides vom Ursein und Urdenken ausgegangen ist. Will man nun jene Tatsache allein dadurch erklären, dass das Denken einer andern Funktion angehört, als die Überzeugung, so ist das nicht genug, denn die Überzeugung soll eben das Denken überall begleiten und das Mass seiner Entwicklung ausdrücken. Es ist aber auf analoge Weise zu begreifen, wie die Abschliessung eines Denkaktes um eines Zweckes willen ehe das Wissen erreicht ist. Er ist an der Wahrheit, wie das Böse nur am Guten, und eben auf das Wahre in ihm bezieht sich das Überzeugungsgefühl.

Aber er ist an derselben als Sünde. Alles wirkliche Denken ist mittelbar oder unmittelbar am Transcendenten und trägt dasselbe in sich, und da dieses die Wahrheit ist, so ist auch der Irrtum an der Wahrheit. Aber wenn er ein Abschliessen ist, wo nicht abgeschlossen werden sollte, und zwar ein Abschliessen, um zu handeln, so hebt er auf, dass Gott als Gesetzgeber zugleich Ordner des Seins ist; denn eben deshalb kann nur sittlich gehandelt werden, indem man in der Übereinstimmung mit der göttlichen Weltordnung bleibt.

Der Irrtum ist unvermeidlich. Nicht weil das bedingte Denken schlechthin das erste wäre, es beginnt vielmehr ohne Beziehung auf die Selbsterhaltung; aber so ist es noch ganz an der Grenze der Bewusstlosigkeit. Wer aber in die Überlieferung hineinkommt, trifft schon zum Behuf des Handelns provisorisch Abgeschlossenes, und kann also dieses, unwissend des Unterschiedes, in das Wissenwollen übertragen.*)

*) Das Vorantreten des bedingten Denkens liegt nicht in der ursprünglichen Notwendigkeit der Natur; denn unsere Sinne sind nicht instinktartig wie die tierischen (was bei uns Instinkt ist, bildet sich nicht als Sinn aus, sondern verliert sich als solcher), sondern ursprünglich zum Erkennen, und werden auch nur durch das Verlangen nach Erkenntnis geöffnet, denn Auge und Ohr haben mit den ersten Bedürfnissen des Kindes nichts zu tun. Dass also das Denken unter die Potenz des bestimmten Triebes kommt, ist nur Folge von dem schnellen Wachstum von diesem und dem Zurückbleiben des Edleren. Der Grund dieses Wachstums liegt aber nicht in den erkennenden Sinnen selbst, denn diese sind nicht geartet, gleich in Lust überzugehen, sondern sich zur Wahrnehmung zu gestalten. — Im Prozess selbst angesehen ist die Anmassung, einen der Idee gemässen Begriff gesetzt zu haben, wenn man nur einzelne Merkmale gefunden hat, Eitelkeit; und das Zuwenigtun, weshalb der erkennende Prozess zurückbleibt, ist Trägheit. (§ 245)

Da in jeder Denkreihe, und besonders im Anfangen derselben, wenn sie nicht rein architektonisch anfängt, der Denkende als handelnd und mit seiner Eigentümlichkeit handelnd auftritt, so kann teils die relative Seite des Denkens mit der absoluten, teils die ethische Notwendigkeit mit der dialektischen verwechselt werden.

Diese Verwechslungen zeigen ihre Folgen erst recht im kombinatorischen Denken; allein da sie auch schon im Anfangen einer Reihe

Kanon: Unter dieser Voraussetzung ist also die Aufgabe, an den Irrtum anzuknüpfen, so dass man zugleich vom Irrtum loskomme.

Der Kanon scheint sich mehr auf das kombinatorische Verfahren zu beziehen. Allein kein einzelner kann anders Gedanken bilden, als teils, nachdem er schon Denkstoff aus fremder Auffassung angeeignet, teils, indem er auf die in der Sprache schon niedergelegten Formen bezieht. Eine auf das Wissen gerichtete Reihe kann daher auf diese Art nur anfangen, mit dem Beschluss zugleich, alles darin noch nicht dafür erkannte Irrige zum Bewusstsein zu bringen und zu eliminieren. Die positive Seite des Kanon heisst nun, dass, da kein einzelner Denkakt als Wissen schlechthin gesetzt werden kann, jeder nur provisorische Annahme oder freie Setzung sein kann.*) Die erstere hat ihre Region mehr, wo das Universelle dominiert, die andere mehr, wo das Eigentümliche sich entwickelt, sofern es nämlich auch in das Wissen kann aufgenommen werden.**) Nach diesem Allgemeinen ist

auftreten, so müssen sie sich auch in dem ersten einzelnen Gedanken für sich zeigen. Gehindert aber werden sie nur durch das richtige heuristische und architektonische Verfahren. (§ 246)

*) Die Richtung auf das reine Denken ist zwar ursprünglich; allein wenn wir auch einen einzelnen Denkakt ganz für das reine Denken bilden wollten, könnten wir doch das Vorangehen des Bedingten nicht verhindern. Wollen wir also das reine Denken vom Anfang entstehen lassen, so muss durch skeptische ἐποχή gegen den Irrtum gewirkt werden, und dies ist der Sinn des Satzes, dass alle Weisheit mit dem Zweifel anfängt. (C, 440)

**) Jeder muss eigentümlich anfangen; allein er muss dies im allgemeinen wissen und sich dann auch in jedem Denken des individuellen Koeffizienten bewusst zu werden suchen und sich sowohl in der einfachen Konstruktion, als in der Kombination, dem Objektiven mehr nähern. Beides sind die Quellen des Irrtums für die philosophischen Erfinder und jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie ist in ihnen gegründet. Auch dieser Irrtum ruht in der Sünde, da er auf einem so reflektierenden und selbtsbewussten Standpunkte nicht unschuldig sein kann. (§ 246)

Das Bewusstsein von der wesentlichen Identität aller Menschen hebt nicht das ebenso Wahre auf, dass jeder Mensch ein

die Frage über Priorität von Begriff und Urteil zu entscheiden. Wir müssen auf das Vollkommene in beiden sehen. Das vollständige Urteil setzt Spannung von Subjektsbegriff und Objektsbegriff voraus. Also setzt auch der Begriff, welcher Urteile voraussetzt, einen Begriff voraus, welcher früher ist, als das eigentliche Urteil, während allerdings jeder erste Akt der Sonderung von etwas ebenso viel, oder so wenig Urteil ist als Begriff.

1. Theorie der Begriffsbildung.

1. Jede aufzustellende Regel kann nur als provisorische Annahme, oder als freie Setzung auftreten und erst im Gebrauch selbst sich dem vollkommenen Wissen nähern.

Denn abgesehen von ihrem Zusammenhang mit dem transcendenten Grunde, muss eben dieses gelten von allen Begriffen, aus denen sie besteht, und auf denen ihre Form als Satz beruht. — Da aber der Ausdruck für den transcendenten Grund nur inadäquat ist und wir ihn nicht genau als wirkliches Denken haben, so kann er auch nicht die Quelle eines vollkommenen Ausdrucks für die Regel werden.

2. Jede Begriffsbildungsregel hat zuerst einen kritischen Wert und demnächst erst einen konstruktiven.

Denn es giebt keine absolut anfangende Begriffsbildung, sondern teils treten wir ein in schon gebildete Sprachen, wo mithin unrichtige Begriffe möglich sind, teils finden wir uns selbst im allmählichen Übergang aus Bewusstlosigkeit in Bewusstsein und haben also immer schon, wenngleich Unvollkommenes gedacht. — Einen konstruktiven Wert kann sie bei der Art, wie wir jedesmal Begriffe bilden, nur im allgemeinen auf dem Wege der Gewöhnung haben, also nach dem kritischen und in einzelnen Fällen, wenn die erste Aufforderung zu einem Denkakt sich mit dem Bewusstsein der Regel in eins bildet.

---

besonderer ist für sich, ein eigentümlicher. Die Eigentümlichkeit aber ist in allen Operationen des Menschen, also auch in allen sich auf das Wissen beziehenden. Gehört nun zum Wesen des Menschen die Eigentümlichkeit, zum Wesen des Wissens die Gleichmässigkeit, so kann es nur darauf ankommen, dass wir uns des Verhältnisses des Eigentümlichen zum Allgemeingültigen bewusst zu werden suchen, und das im letzten Resultat das Eigentümliche als ein Minimum sich zurückziehe. Im Prozess der Entwicklung, in den Durchgangspunkten, durch welche das Denken zum Wissen fortschreitet, ist es am stärksten. (B, 194 f.)

3. Weder die negative noch positive Seite der Regel kann allgemein sein.

Da sie weder im Verhältnis zur Urteilsbildung, noch im Verhältnis zu dem schwebenden Gegensatz gleich sind, so ist auch nicht im voraus gewiss, dass das richtige Verfahren dasselbe sei. Die Begriffsbildung muss daher in beider Beziehung geteilt werden: in Begriffe, die sich zu Subjektsbegriffen und zu Prädikatsbegriffen bilden und in Begriffsbildung von unten durch Zusammentragen = höhere Begriffe und von oben durch Teilung = niedere Begriffe.*)

---

*) Wenn die Regeln zwar nicht als ein vollendetes Wissen, aber doch so aufgestellt werden können, dass wir danach im Denken verfahren können, so kommt nun alles darauf an, dass wir uns überzeugen, wo im Prozess der Begriffsbildung der Irrtum anfangen könne. Dies wird natürlich verschieden sein je nach der Verschiedenheit der Begriffe. Daher ist es notwendig, sich das ganze Gebiet der Begriffe zu diesem Behufe übersichtlich zu teilen. Es giebt zwei Beziehungen, von denen wir hierbei ausgehen können. Hätten wir das Denken im Begriff erschöpft, so würde uns, da das uneigentliche Urteil innerhalb der Begriffsbildung liegt, nichts als das eigentliche Urteil fehlen, in welchem Subjekt und Prädikat ganz auseinanderfallen. Damit würde unserem Denken, weil die Begriffe die festen Formen und ihr Komplex auch die Veränderungen des Seins ausdrücken, die Verknüpfung beider mit einander fehlen, d. h. das die zeitliche Entwicklung des Seins begreifende, das geschichtliche Denken. Darum ist es notwendig, die Begriffe auf die Urteile zu beziehen, und so entstehen Subjekts- und Prädikatsbegriffe. Der andere Punkt ist, dass jeder einzelne Begriff eine schwankende Dignität ist zwischen Höherem und Niederem. Die Grenze nach der einen Seite ist das einzelne Ding, der am meisten besondere Begriff, aber doch nicht absolut, insofern wir im einzelnen Dinge verschiedene Zustände unterscheiden, die sich zu dem Begriff desselben als untergeordnete verhalten. Die Grenze nach der andern Seite ist die Einheit des Seins, das Sein als Subjekt, welches alle Prädikate in sich schliesst, der schlechthin allgemeinste Begriff, dem nichts koordiniert, alles subordiniert ist. An und für sich betrachtet, kann man

a) Induktion.

4. Der Irrtum ist schon möglich, indem etwas als Subjektsbegriff*) oder als Ding**) gesetzt wird.

---

danach die Begriffe nicht fixieren, denn sie können sowohl allgemeine als besondere sein, aber in Beziehung auf ihr Vorkommen im wirklichen Denken werden sie immer im Übergange erscheinen von der einen Denkgrenze zur andern. Und so giebt es Begriffe, welche sich von der oberen Denkgrenze nach der unteren bewegen, und dann sind sie teils Teilungen eines höheren Begriffes in mehrere untergeordnete, teils Entgegensetzungen innerhalb desselben, und Begriffe, welche entstehen durch Fortschreiten vom Niederen zum Höheren, vom Besonderen zum Allgemeinen. Beide Teilungen, als von verschiedenen Prinzipien aus gemacht, müssen sich als Teilungen desselben Gegenstandes kreuzen, d. h. die Subjektsbegriffe können durch die eine und durch die andere Bewegung entstehen und so auch die Prädikatsbegriffe, oder umgekehrt, die Begriffe sind teils solche, die durch das vom Allgemeinen zum Besonderen sich bewegende Verfahren entstehen, und dann entweder Subjekts- oder Prädikatsbegriffe, teils solche, die durch das Fortschreiten vom Besonderen zum Allgemeinen werden, und dann entweder Subjekts- oder Prädikatsbegriffe. Die erste Teilungsform empfiehlt sich aber mehr, weil wir auch die Regeln für die Urteilsbildung suchen wollen. — Nun wiederholt sich unsere frühere Frage und lautet so: Wo kann der Irrtum entstehen, wenn uns Subjektsbegriffe entstehen auf die eine oder die andere Art, und wo, wenn Prädikatsbegriffe? Das ist aber doch nur die negative Seite. Die positive Seite ist die, dass jeder Begriff, der nicht in Bezug auf einen früheren entsteht, nur angesehen werden kann entweder als provisorische Annahme, oder als freie Setzung. So ist also die Frage von dieser Seite: Wo kann der Irrtum entstehen, wenn ein so oder so gesetzter Subjekts- oder Prädikatsbegriff entweder eine provisorische Annahme oder eine freie Setzung ist?

*) *„Prädikatsbegriff" steht in der Nachschrift.*

**) Da wir es hier mit der Beziehung der Begriffe auf das eigentliche Urteil zu tun haben, und dieses in dem Wissen um

das tatsächliche Sein ausschliesslich versiert, so führt uns das auf die Akte der Begriffsbildung, worin die organische Affektion das erste ist, also auf die Akte der Wahrnehmung. Denken wir uns nun die Subjektsbegriffsbildung, so wird aus der Unendlichkeit des Raumes ein Bestimmtes ausgesondert und gesetzt, was nur möglich ist durch eine Reihe von Urteilen, die das so Ausgesonderte näher bestimmen. Der allgemeine Ausdruck für dieses Etwas ist Ding, was also nur im Gebiet des Tatsächlichen seine Geltung hat. Wird nun das Ding durch eine Reihe von Urteilen näher bestimmt, so ist es für diese Reihe, die Prädikatsbegriffe zu demselben hinzubringt, das sich gleich bleibende Subjekt als das Eine, an welchem die Prädikatsbegriffe das Verschiedene sind. So sind also die Subjektsbegriffe solche, durch welche Dinge als bestimmte Einheiten gesetzt werden, Prädikatsbegriffe solche, durch welche Verschiedenes überhaupt an den Dingen als Einheiten gesetzt wird. Das Verschiedene aber ist hier auf dem Gebiete der Wahrnehmung die Zeiterfüllung, d. h. das Nacheinander. Nun kann, was im Gedachten als nacheinander gesetzt ist, im Sein als gleichzeitig gesetzt sein, und dann würde das Ding bei der näheren Bestimmung durch die Urteile Gegenstand einer Analyse; aber es kann auch, was im Denken als nacheinander gesetzt ist, im Sein ein Nacheinander sein. Da haben wir also zwei Klassen von Prädikatsbegriffen, die eine das in dem Subjekt Gleichzeitige, die andere das in ihm Nichtgleichzeitige, d. h. seine Veränderungen aussagend. Die ersteren sagen nur, was im Subjekt enthalten ist (uneigentliche Urteile), die andern (eigentliche) das in ihm Seiende und nicht Seiende, d. h. an ihm Werdende aus, mithin solches, was ihm nicht allein zugeschrieben werden kann. Diese Negation findet aber ihre Ergänzung darin, dass die eigentlichen Urteile, mit denen wir es hier allein zu tun haben, dem Zusammensein des geschiedenen Seins angehören. Die Prädikatsbegriffe sind also Aussagen über das Zusammensein. Dieses aber zerfällt in Aktivität und Passivität; die Prädikatsbegriffe sind also Aktion und Passion des Subjekts, Tun oder Leiden, wie der Subjektbegriff Ding. Offenbar ist nun hier der erste mögliche Irrtum, wenn als Subjekt gesetzt wird, was als Prädikat, oder wenn als Ding, was als Aktion oder Passion

Auf wissenschaftlichem Gebiet: Wärme als Stoff und als Aktion: beides hebt einander auf. Auf dem gewöhnlichen: Es gewittert und es ist ein Gewitter: schwanken zwischen beiden.

5. Jede ursprüngliche Auffassung muss die reine Indifferenz zwischen beiden sein, und zu der muss zurückgekehrt werden als zur irrtumsfreien.

Dies folgt schon, da sie noch weiter zurückliegt, als das Schwanken. Aber sie ist uns so mit Bewusstsein nicht gegeben. Da nun aber die Ausbiegung auf eine Seite falsch sein kann, so muss man auf den Punkt jenseits des Irrtums zurückkehren. — Die indifferente Auffassung ist irrtumsfrei, denn sie ist nur der Ausdruck der Beziehung der chaotischen Mannigfaltigkeit als des Teilbaren auf die Intelligenz als Ort der Ideen. Hierbei ist nun kein anderer Irrtum möglich, als dass man etwas nähme, was keine Einheit ist, was aber fast ein Fehler des Organes sein müsste.

6. Kanon: Als Ergänzung der Unsicherheit muss man zu der Entscheidung, die man in der Überlieferung findet, hypothetisch die entgegensetzte annehmen.*)

---

gesetzt sein sollte. So hat man oft erst etwas als Ding, dann als Aktion gesetzt. Früher z. B. nahm man Wärmestoff an, jetzt dagegen sagt man, Warmsein ist Aktion, Kaltsein das Aufgehörthaben derselben. Und im gemeinen Leben denkt man sich oft ein und dasselbe zugleich als Ding und als Aktion, z. B. Gewitter, es gewittert. In jenem Fall ist ein ausgesprochener Gegensatz, eins hebt das andere auf, in diesem ist ein solcher Gegensatz erst im Werden. Ist nun der Gegensatz geworden, so fragt sich: Giebt es nicht jenseits desselben einen Punkt der Indifferenz?

*) Wenn also ein Gegenstand in der Überlieferung als ein Subjektsbegriff aufgefasst ist, so muss man als freie Setzung die entgegengesetzte Auffassung, nämlich als Prädikatsbegriff setzen, um im weiteren Verfolg an beide Voraussetzungen anknüpfen zu können. Bei Beobachtung dieses Kanons wären viele Veränderungen in der Wissenschaft unterblieben. Ursprünglich waren solche Annahmen auch nur freie Setzungen, was aber, weil sie in die Überlieferung aufgenommen sind, vergessen wurde, so dass der entgegengesetzten Auffassung nicht ihr Recht widerfuhr.

Dieser Kanon ist für das wissenschaftliche Denken berechnet, wenn zumal ein Begriff als erstes Glied einer Reihe von Denkakten gesetzt werden soll. Er postuliert die Beobachtung und giebt also die Entscheidung in die Hände der organischen Affektion.

7. Es können auch beide Annahmen richtig sein, nur jede auf einem anderen Gebiet.

Was in der spekulativen Wissenschaft als Aktion (z. B. der Animalisation) gilt, das gilt in der empirischen Naturbeschreibung als Ding. Aber man kann nicht sagen, dass, weil das eine wahr, das andere falsch sei. Hier also kommt die Entscheidung aus einer Willensbestimmung.*)

---

*) Wenn wir nun auf den ersten Teil unserer Untersuchung zurückgehen, wo gesagt war, dass jedem wirklichen Denken das Transcendente zu Grunde liegen muss, so entsteht die Frage, ob jenseits dieses Punktes der indifferenten Auffassung noch ein anderer ist, der zwischen diesen und das Transcendente fällt. Einen solchen Punkt aber giebt es wirklich, denn wir müssen ja schon vor aller Begriffsbildung die Gegenwart der Intelligenz als lebendigen Impuls und die chaotisch erfüllten Organe als Rezeptivität annehmen. Ohne dies beides ist keine Begriffsbildung möglich; denn das Erfülltsein der Sinne an sich hat keine Richtung auf die Ausscheidung eines Einzelnen, es ist bloss Moment des erfüllten Selbstbewusstseins als Lust oder Unlust, und das Denkenwollen an sich ohne jenes ist blosse innere Agilität. Demnach ist das Gesamterfülltsein der Sinne der Anfangspunkt für die Entwicklung des ganzen Systems der Begriffe, aber nur, wo die organische Funktion das Übergewicht hat; alles Setzen eines Einzelnen hängt zusammen mit dem ursprünglichen Bezogensein der Sinne auf die Intelligenz, und so oft ein Einzelnes gesetzt wird in der Indifferenz gegen beide Arten der Begriffsbildung, so liegt darin ein Impuls zur weiteren Entwicklung des Denkens. Darin haben wir also eine ursprüngliche Repräsentation des Transcendenten, wie es nämlich in das wirkliche Denken übergeht. — Gehen wir nun von der indifferenten Auffassung aus einen Schritt weiter und denken uns von da eine Entwicklung einer Reihe von Denkakten unter der einen oder unter der andern Form, so kommen wir gleich auf unser anderes Teilungsprinzip, vom Schwanken aus zwischen dem Allgemeinen und Besonderen. Wie verhält

8. Der Irrtum kann anfangen, indem der Begriff zu gross oder zu klein gesetzt wird.

Dies gilt nicht nur den Prädikatsbegriffen, welche als solche das Mehr oder Minder wesentlich in sich tragen, sondern auch den Subjektsbegriffen. Sie können zu klein sein, wenn man, was nur

---

sich nun der daraus gefundene Gegensatz zu dem zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff? Offenbar kann derselbe Gegenstand auf beide Weisen gedacht werden. Gesetzt, der Begriff Tier wäre uns durch Absteigen entstanden, ist er nun ein Ding? Nein, sondern das sind die einzelnen Exemplare. Also ist er Aktion. Zur Aktion gehört aber die Bestimmung des andern, worin sie ist, d. h. der Prädikatsbegriff ist auf einen Subjektsbegriff zu beziehen. Auf welchen in diesem Falle? Offenbar auf den des Lebens. So kann man also sagen: Tier ist eine einzelne Aktion des Lebens. Nun aber giebt es ein anderes Gebiet, wo wir dasselbe setzen unter der Form Ding. nämlich das Gebiet der Naturbeschreibung, auf welchem wir alles als Ding setzen. Es giebt also ein Setzen desselben Gegenstandes als Subjekts- und als Prädikatsbegriff, ohne dass eins das andere aufhebt; denn es ist ebenso wahr, dass es Ding, als dass es Zustand des Lebens ist. Das erstere Setzen ist die empirische, das andere die naturwissenschaftliche Ansicht der Sache, und der Irrtum ist bloss das Ausschliessen der einen oder der andern. — Die ganze Behauptung beruht auf dem Satz, dass die Gesamtheit des uns gegebenen Seins mit dem in der Intelligenz liegenden System von Begriffen identisch sei. Leugnet man dies, so kommt man zum positiven Skepticismus, der die Richtung auf das Wissen selbst aufhebt. Setzt man es aber voraus, so muss, was als Gegenstand des spekulativen Denkens gesetzt wird, auch in das empirische, und was empirisch entwickelt wird, auch in das spekulative Gebiet gehören. Die Gesamtheit der Kräfte stellt sich dar in der Gesamtheit der Erscheinungen, und diese weist auf jene zurück; also sind auch Wissenschaft und Erfahrung nicht von einander zu sondern, nicht die eine für Wahrheit, die andere für Schein, die eine für Höheres, die andere für Niederes zu erklären. Ist nun aber dies noch irrtumsfrei, wo fängt der Irrtum an?

zufällige Zustände sind, als feste Formen setzt. Zu gross, wenn man Art oder Gattung überspringt, ist weniger unmittelbar ein Irrtum, aber doch eine Neigung, alles dazwischen in chaotischer Mannigfaltigkeit zu lassen. — Auch dieser Irrtum ist aber nur an der Wahrheit, weil das Werden des Schema zugleich mit der einzelnen Vorstellung schon Wahrheit ist. Nehmen wir die richtigen und die unrichtigen Bildungen zusammen, so ist zu wenig weggelassen und zu viel. Das ursprünglich Indifferente zwischen beiden ist also die Verschiebbarkeit selbst verschiebbar zu setzen, und so ist darin der ganze fliessende Gegensatz mitgesetzt, und also die Affektion auf das ganze Begriffssystem bezogen.*)

9. Der Irrtum entsteht nur, wenn entweder die Empfindung mitwirkt, oder ein praktisches Interesse.

Aus dem reinen Impuls der Idee des Wissens kann er nicht hervorvorgehen, denn dieser müsste das Angemessene hervorbringen. Die zu viele Merkmale mit aufnehmende Abweichung hat ihren Grund

---

*) Was ist die Wahrheit, woran hier der Irrtum sich findet? Das Wahre an solchen Operationen ist, dass mit dem einzelnen Bilde (Vorstellung, die in lauter von der organischen Affektion herrührenden Elementen festgehalten wird) zugleich das allgemeine (Vorstellung, die zwar alle die Elemente der organischen Affektion, welche in die einzelne Vorstellung eingegangen sind, festhalten will, aber so, dass als veränderlich gesetzt wird, was im einzelnen Bilde bestimmt war) sich gestaltet; also die Richtung auf das Allgemeine. Der Irrtum ist nur die unrichtige Anwendung der Regel, die Regel selbst aber ist richtig. Die einzelne Vorstellung haftet allemal an dem organischen Eindruck. Daran aber kann der Zusammenhang zwischen dieser und der allgemeinen nicht haften, weil die letztere gerade ein Hinwegsehen von jenem ersten Anfang verlangt. Dies geschieht auch im Irrtum. Wer z. B. zu wenig vom einzelnen Bilde weglässt bei der Bildung des Allgemeinen, setzt das Veränderliche, aber als ein Minimum; wer zu viel überspringt, setzt auch das Veränderliche, aber als ein Maximum. In beiden Fällen ist also schon der Gegensatz gesetzt zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, und so liegt der wesentliche Charakter der Begriffsbildung darin ausgedrückt, denn es ist die organische und die intellektuelle Seite darin präsentiert. Es ist die ursprüngliche Einheit beider Funktionen in ihrem Verhältnis zum Sein ausgedrückt, und das ist die Wahrheit am Irrtum.

in dem Interesse an subjektiven Affektionen und erscheint als Trägheit im Aufsteigen; die zu wenig aufnehmende erscheint als Übereilung und hat ihren Grund in den Forderungen eines ihr dem Gegenstande nach verwandten praktischen Interesses, also Einfluss des bedingten Denkens.

10. Jede reine Begriffsbildung ist auch in allen gleich konstruiertes Denken; aber nicht jedes ungleich konstruierte ist auf gleiche Weise Irrtum.

Die erstere kommt aber erst in der Vollendung des Gesamtwissens vor. Bis jetzt ist alles ungleich konstruiert in den Sprachen, und auch noch innerhalb jeder haben in verschiedenen Zeiten und Kreisen die Wörter verschiedene Gebiete und die Gegenstände verschiedene Zeichen. — Man kann dieses Differente nur Irrtum nennen, wenn es das andere nicht anerkennt. Aber wohl muss man im grossen hierauf den Kanon anwenden, dass das ganze Begriffbildungssystem einer Sprache nur als provisorische Annahme zu setzen ist. — Der Grund der Differenz ist Verschiedenheit in der Struktur des Organismus und zugleich Verschiedenheit in der Art, wie die klimatische Natur die Gesamtheit des Seins repräsentiert.

11. Das aufsteigende Begriffbildungsverfahren muss vom Anfang des kunstmässigen Denkens an beständig von einem kritischen Verfahren begleitet sein.

Nämlich um uns des Identischen im Differenten und umgekehrt, bewusst zu werden, müssen wir eins mit dem andern vergleichen und beides auch im andern unterscheiden. — Vor dem kunstmässigen Denken kann das Bedürfnis nicht eintreten, sondern die Sprachüberlieferung ist die Gewissheit selbst; mit demselben aber ist die Aufgabe gestellt: Geographische und geschichtliche Auffassung alles Denkens über denselben Gegenstand.

12. Die Grenze des differenten Denkens ist nur der Begriff „das Ding“ und der „die Materie“.

Ersterer ist nur das mit Wahrheit als eins Gesetzte, letzterer ist nur das der verworrenen Mannigfaltigkeit der Affektion. Der letztere ist aber doch in der Indifferenz von Ding und Aktion, der erstere in der Anwendung in der Indifferenz zwischen Wahrheit und Irrtum.

13. Der Induktionsprozess kann nicht als eine stetige Entwicklung von seinem Anfang bis zu seinem Ende fortgehen.

Jedes aus der sondernden Setzung entstehende allgemeine Bild kann nicht zu seiner völligen Bestimmtheit gelangen ohne dazwischen getretene Urteilsbildung. Aber da der Induktionsprozess erst mit dem Wissen selbst vollendet wird, so muss auch der Deduktionsprozess schon gleichzeitig mit ihm im Gange sein.

b) Deduktion.

14. Wenn die Deduktion nicht warten kann bis zur vollendeten Induktion, so muss sie möglichst gleichzeitig mit ihr anfangen.

Denn die gegebenen Induktionspunkte können wegen der Natur des geschichtlichen Verlaufes nicht ihrem Gewissheitswerte nach gleichmässig sein. Daher wäre er teils einer ungleichen und eben deshalb nicht zu beherrschenden Möglichkeit des Irrtums preisgegeben, teils willkürlich und deshalb kunstlos.

15. Zu der sondernden Setzung verhält sich das Eintreten des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt für den Deduktionsprozess wie das Eintreten des Schema für den Induktionsprozess.

Die chaotische Affektion, insofern die Elemente des subjektiven und objektiven Bewusstseins in ihr noch nicht geschieden sind, ist Repräsentant des gesamten Seins, und dieses ist zugleich der höchste Punkt, von welchem die Teilung ausgehen kann. In diesem nun ist das Denkende noch mit eingeschlossen. Die sondernde Setzung scheidet das Objektive aus. Für den Induktionsprozess geschieht hierdurch nichts, als dass das Subjektive in der Verworrenheit bleibt. Für den Deduktionsprozess aber wird dasselbe der Eintritt jenes Gegensatzes, indem auf der einen Seite ein Ausser-sich-setzen stattfindet, auf der anderen eine Beziehung auf die innerlich bleibende Denkfunktion oder auf das Ich als Denkendes.

(Anmerk. 1. Die Repräsentation ist nicht als eine im Bewusstsein gegebene zu denken, weder am Anfang des Denkens überhaupt noch auch bei jedem Erwachen etc., sondern uns entsteht nur dieser Gehalt, aber als ein wahrer, wenn wir vom Interesse des kunstmässigen Denkens aus auf dieses Element zurücksehen.)

(Anmerk. 2. Ist nun dieser Gegensatz, Denkendes und Gedachtes, aufgenommen, so wird das einzelne gesetzte Ding = einzelnes organisch Einwirkendes. Was mithin für den Induktionsprozess der übereilteste Sprung wäre, das wird, auf die Deduktion bezogen, die erste Anwendung des höchsten Gegensatzes, aber vor allen weiteren Teilungen. Und durch eben diesen Beziehungsakt wird auch die Denktätigkeit ein Ich.)

16. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ist nicht ein einfacher von Aktion und Passion, sondern die entgegengesetzte Identität von beiden.

Das Gesetzte ist als Gedachtes, d. h. idealiter passiv, aber als auf die Organe eingewirkt habend, d. h. realiter aktiv gesetzt. Das Denkende als Ich (Anmerk. 1) ist affiziert, d. h. realiter (Anmerk. 2) passiv, aber

als denkend nicht nur, sondern weil es sich zugleich als wollend weiss (Anmerk. 3), durchaus idealiter aktiv gesetzt.*)

---

*) Der Gegensatz des Objekts und Subjekts, sofern er das Sein teilt, beruht auf dem Zustand der geöffneten und erfüllten Sinne. Das Erfülltsein der Sinne ist als Passivität gegeben, denn wir schreiben diesen Zustand dem Sein ausser uns zu. Aber das Wissenwollen, welches in diesem Akte auch liegt, ist immer zugleich mit da und bringt das Geöffnetsein der Sinne hervor. Also ist das Objektive in dem Erfülltsein der Sinne, das Subjektive in der Richtung auf das Wissen enthalten, was der eigentliche Gehalt dieses Gegensatzes ist. Man kann also sagen: Das Subjekt ist ebensowohl passiv, als aktiv; passiv, sofern vom Ausser-uns affiziert, aktiv, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso: Das Objekt ist aktiv, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subjekt in seinem Zusammensein mit dem gesamten Sein affiziert; passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunktion in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Aktivität des Objekts ausmacht, das Reale, was die Passivität, das Ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objekts. Der Begriff des Subjekts ist dieselbe Identität, aber hier ist das Ideale die Aktivität und das Reale die Passivität. Betrachten wir dieselben Momente auf der Seite des aufsteigenden Begriffbildungsprozesses, so geht das Subjekt, während sein Bestimmtwerden unbeachtet bleibt, lediglich in der Operation auf, das einzelne Bild als ein Allgemeines zu setzen. Hier auf der Seite des absteigenden Prozesses bekommt es nun wieder seine Stelle, so dass mit dem einzelnen Bild, dem Objekt, zugleich das Subjekt, das Ich wird. Soll dieses aber nicht blosse Passivität bleiben, so muss es zugleich als Aktivität gedacht werden, was, wie gesagt, in dem Sich-öffnen der Sinne geschieht, denn das ist freie Tätigkeit des Subjekts und geht von der Idee des Wissens aus. So wird also das Selbstbewusstsein als einzelnes Ich nur unter der Form der Identität der freien Tätigkeit und des Bestimmtwerdens von einem andern, und das ist zugleich das ethische Subjekt, d. h. das Subjekt einer Stetigkeit freier Bewegung, und das physische Subjekt, d. h. das in dem

(Anmerk. 1. Denn nur im zeiterfüllenden Moment kommt es so vor; als Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens, als Impuls in sich tragend, ist es rein aktiv, weil es so ideal allein ist. Indem es aber als Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird, so gehen die für den Induktionsprozess nur übersehenen Empfindungszustände in Selbstbewusstsein über. Ebenso ist das Gesetzte nur in Bezug auf den Denkprozess passiv; als affizierend und als Träger des geschiedenen Seins ist es rein aktiv, weil es so real allein ist.)

(Anmerk. 2. Nämlich im Zusammensein ist es auch realiter aktiv, teils als bloss Leibliches, das nicht hierher gehört, teils als vom Wollen aus affizierend. Und als erste solche Affektion ist nun anzusehen das (aktiv gedachte) Öffnen der Sinne, als das Einströmen der Einwirkungen des Aussenseins bedingend.)

(Anmerk. 3. Als Ich weiss es sich sogleich auch wollend, sofern auch der erste Moment nur ist als ein beschlossener; er ist aber nur beschlossen durch den Übergang, und in diesem ist das Ich auch wollend.)

17. Von diesem Gegensatze aus entsteht als freie Setzung ein zweifaches Verfahren, nämlich alles auf die Seite des Lebens zu versuchen und alles auf die Seite des Mechanismus.*)

---

lebendigen Zusammensein mit dem Ganzen gesetzte einzelne Sein. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominierenden Gegensatz die Identität des Idealen und Realen, aber mit umgekehrtem Übergewicht der Aktivität und Passivität. Das ist der oberste Gegensatz, aus welchem nachher wieder weiter geteilt werden soll.

*) Es können von diesem Punkte aus zwei abweichende Richtungen entstehen. Auf der einen Seite die Neigung, alles Objektive zugleich als das Subjektive zu setzen, d. h. überall die ideale Aktivität mitzusetzen. Das ist die alles belebenwollende Richtung. Sie ist den Kindern eigen, der erste Versuch, eine weitere Teilung vorzunehmen von der im Bewusstsein noch gar nicht gegebenen Urteilung. Die Aktivität des Idealen ist eigentlich das Wesentliche im Begriff des Lebens; die Nullität des Idealen ist der Begriff des Todes. Die Richtung ist also mit Recht als eine solche bezeichnet, die darauf ausgehe, die Gesamtheit des Seins als Leben zu setzen. Es wird dabei das Ausser-uns als Aktion, d. h. als in Bewegung, gesetzt und so mit dem Subjekt, das als solches aktiv und in

Beides findet sich geschichtlich, das erstere mehr ursprünglich im kunstlosen Denken, das andere mehr ursprünglich im raisonnierenden. Aber beide nehmen einander auf. Jede Differenz in der Subsumtion ist Zeichen von Unsicherheit und Irrtum.

18. Wo die Deduktion in der Mitte anfängt, muss der Anfangspunkt unter dem Typus der beiden legitimen gesetzt sein.

Also auf der einen Seite: Es muss ein Gebiet als durch den Induktionsprozess vollendet, mithin als in sich abgeschlossen gesetzt sein (Anmerk. 1), gleichviel ob von Subjekts- oder Prädikatsbegriffen (Anmerk. 2), und: Es muss sich eine doppelte Entgegensetzung als Teilungsgrund darbieten (Anmerk. 3).*)

Bewegung ist, identifiziert. So wie nun bei erweiterter Urteilsbildung sich zeigt, dass das sich Bewegende ein Bewegtes sein muss, so hört nachher der Grund der Identifikation auf und das Gebiet des Lebens verringert sich. Auf der andern Seite giebt es nun aber auch die entgegengesetzte Richtung, die Aktivität des Idealen, sofern darin der auf das Wissen gerichtete Impuls repräsentiert ist, allein als das Leben, alles übrige als Tod zu setzen. Das ist die Richtung, keine freie Bewegung, sondern nur eine aus dem Zusammensein entspringende, d. h. Mechanismus anzunehmen. Die erste setzt ausser vegetabilischem und animalischem Leben noch allgemeines Leben der Weltkörper, die zweite sieht dies alles als reinen Mechanismus an. Beide Richtungen als freie Setzungen rektifizieren einander. — Gehen wir darauf zurück, dass der gesetzmässige Anfang dieser Methode der Begriffsbildung nur sein kann entweder nach Vollendung des aufsteigenden Verfahrens, was nicht möglich ist, oder gleich beim Anfang desselben, von wo aber kein stetiger Fortschritt ist, so führt das darauf, Regeln des Verfahrens für diese Begriffsbildung zu suchen, auch wenn sie beliebig in der Mitte anfängt. (Diese Regeln im folgenden Satze.)

*) Denken wir uns den aufsteigenden Bildungsprozess vollendet, so müsste alles Sein gegeben sein in dem fliessenden Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Das wäre der Begriff der Welt als das Ineinander von allem unter der Form des Einzelnen. Der andere Punkt, nämlich der erste Anfang dieses Prozesses, repräsentiert auch schon die Gesamt-

(Anmerk. 1. Hier kann auch im Übergang der Irrtum des Induktionsprozesses vorkommen, als Übereilung und als Trägheit. Viel von dem so häufigen erkünstelten und willkürlichen Teilungsverfahren ist nur hieraus zu begreifen.*)

(Anmerk. 2. Die ganze These beruht darauf, dass, wenn der Deduktionsprozess nach vollendeter Induktion anfinge, wir auf dasselbe in umgekehrter Ordnung kommen müssten, und dass, wo das empirisch Produzierte nicht durch den Deduktionsprozess erreicht wird, das Zufällige gesetzt ist. Dies aber ist immer ein Zeichen, dass wenn dies in Subjektsbegriffen vorkommt, auf Prädikatsbegriffe muss übergegangen werden, oder umgekehrt.

(Anmerk. 3. Dies ist die Analogie mit dem nächsten Anfang. Alle negativen Gegensätze aber zeigen sich als nicht dem reinen

---

heit des Seins, nur auf eine absolut unentwickelte Weise. Nun können wir also sehen, wie jeder Punkt beschaffen sein muss, auf welchem ein solches Verfahren der absteigenden Begriffsbildung eingeleitet werden kann: er muss als Totalität, die geteilt werden soll, gegeben sein, und es muss ein Teilungsgrund gegeben sein, welcher sich an das in allen Denkakten dieser Art Identische anknüpft.

*) Müssen wir immer einen vorangegangenen aufsteigenden Begriffbildungsprozess voraussetzen, und zwar so, dass das durch denselben gewonnene Resultat als eine Totalität gegeben ist, soll anders der absteigende Begriffbildungsprozess als ein stetiger aufgefasst werden, so ist der Irrtum leicht möglich unter denselben beiden Formen wie vorher. Der aufsteigende Prozess trägt immer mehr oder weniger den Charakter des Zufälligen an sich; denn ich kann mir nicht aussuchen, sondern ich muss dem Gegebenen folgen. Da nun erst beide Verfahren mit einander der Idee des Wissens entsprechen, so wird den aufsteigenden Prozess immer das Bewusstsein der Einseitigkeit begleiten. Der Impuls, dies zu beendigen, geht aber nicht allein von der Idee des Wissens aus, und so ist leicht Übereilung möglich, nämlich, dass das im aufsteigenden Prozess Gesetzte zu schnell als Totalität gefasst wird. Ebenso leicht aber auch Trägheit, indem übersehen wird, was relativ abgeschlossen ist, wenn die Gewöhnung ihre Kraft übt. Nur der, in welchem der reine, von der Idee des Wissens ausgehende Impuls andere Motive nicht aufkommen lässt, wird auch dem Irrtum nicht ausgesetzt sein.

Wissen angehörig, weil sie die andere Seite ganz unvorbereitet zu künftiger Bearbeitung zurücklassen. Die einfachen aber, wie im ersten Anfang der einfache Gegensatz, ideal und real, die Einheit unseres Wesens aufgehoben hätte, lassen auch die Einheit des zu Teilenden nicht erkennen.*)

---

*) Zweite Forderung unserer Regel ist: So wie der erste Akt der sondernden Setzung von Etwas einen doppelten Gegensatz, den des Idealen und Realen und den der Aktivität und Passivität enthält, so muss auch jeder Anfang des Deduktionsprozesses die Duplizität des Gegensatzes in sich schliessen. Wollte man das Deduktionsverfahren mit einem einfachen Gegensatz als Teilungsgrund beginnen und dabei zurückgehen auf die erste Operation, den Gegensatz des Objekts und Subjekts, so könnte das nur der des Idealen und Realen sein. Dabei wäre aber die Einheit unseres Seins aufgehoben, in der die Identität des Idealen und Realen unmittelbar gegeben ist. Ist aber daraus die Regel herzuleiten, dass niemals mit einem einfachen Gegensatz begonnen werden darf? Unser eigenes Sein ist darin Typus und es muss sich nachweisen lassen, dass überall, wo mit einem einfachen Gegensatz der Prozess begonnen wird, dasselbe geschieht, d. h. die Einheit eines schon Gegebenen aufgehoben wird. Denkt man sich z. B. A geteilt in B und C, so setzt das voraus, dass in A eine Beziehung auf B und C ist und vermöge dieser gemeinschaftlichen Beziehung auf A müssen auch B und C auf einander bezogen sein. Aber eben dieses Auf-einander-bezogen-sein würde durch die Teilung aufgehoben sein. Also muss noch eine andere Teilung hinzugenommen werden, um dieses mit auszudrücken, so dass eine doppelte Entgegensetzung entsteht. Schlimmer, als durch einen einfachen, ist es noch, wenn man durch einen negativen Gegensatz teilt. Wollte man z. B. eine Theorie über musikalische Instrumente aufstellen und sie einteilen in solche, die geblasen und solche, die nicht geblasen werden, so ist das letzte Glied des Gegensatzes eigentlich nichts, als eine leere Stelle. Nun weiss man freilich aus dem Induktionsverfahren, dass es noch Saiteninstrumente giebt; aber da das Verhältnis dieser zu den Blasinstrumenten nicht gewusst ist, so bleibt man bloss bei dem negativen Gegensatz stehen. Wollte man hier eine vollständige Teilung machen, so müsste man auf

19. Das als durch zusammengesetzte Entgegensetzung teilbar Gesetzte ist gegenüber dem Schema Formel; die Vereinigung von beiden ist Begriff im engeren Sinn.

Der Unterschied war nicht eher deutlich zu machen, als nachdem beide Formen des Begriffes im weitesten Sinne nachgewiesen werden konnten. Auch das Schema wird nur Begriff im engeren Sinn, wenn es zugleich als ein durch Entgegensetzung Teilbares aufgefasst wird. — In diesem Begriff im engeren Sinn repräsentiert sich nun erst die Idee des Wissens, indem das Schema das durch die reale Aktion des Seins Gegebene, die Formel das durch die ideale Aktion des Geistes Gegebene ist und beides nun identifiziert wird.*)

---

den Begriff des musikalischen Instrumentes zurückgehen, und das führte auf das Wesen des gemessenen Tones. Dieser ist aber Identität von schwingendem Körper und bewegter Luft, und dabei lässt sich nun sogleich ein doppelter Gegensatz aufstellen. Denn eine solche Identität ist nie eine reine, sondern auf der einen und der andern Seite ist Priorität. Ist die Luft das primitiv Bewegte, so ist das das eine; ist der Körper das primitiv Bewegte, so ist das das andere. Man sieht hier, dass man ebenso gut mit dem Induktions- wie mit dem Deduktionsprozess anfangen kann, aber man muss auch immer von dem einen auf den andern zurückgehen. Erst in der Vereinigung beider ist die volle Realisation der Idee des Wissens.

*) Das was aus dem einseitigen aufsteigenden Prozess als gesetzte Einheit hervorgegangen ist, nennen wir Begriff im weiteren Sinne, und um das Allgemeine vom Einzelnen zu unterscheiden, bezeichnen wir dieses mit dem Ausdruck Bild, jenes durch Schema. Was durch den absteigenden Prozess gesetzt ist, nennen wir Begriff im engeren Sinne. Stellt man es dem Schema gegenüber, so ist es Formel. So sind z. B. jene beiden allgemeinen Vorstellungen von Saiten- und Blasinstrumenten, die uns aus der Beobachtung entstanden sind, ein allgemeines Bild. Wenn man dagegen durch einen Deduktionsprozess beides zu bestimmen sucht, so ist, was man erhält, eine Formel. Bezieht man beides auf einander und führt eines auf das andere zurück, so hat man den Begriff im engeren Sinn, worin sich beide Prozesse begegnen, und der dadurch erst die Idee des Wissens vollständig realisiert.

20. Der Deduktionsprozess kann auch angesehen werden als unmittelbar vor dem Induktionsprozess beginnend und diesen bedingend.

Nämlich wir setzten die sondernde Setzung als bedingt durch Erfülltsein der geöffneten Sinne, und diese wurde dann Gegensetzung von Subjekt und Objekt. Denken wir uns das Öffnen als freie Tat, so geht sie nur von dem Impuls der Idee aus, und im Öffnen und Erfüllen ist schon der Gegensatz, aber als Aktion aufgestellt, indem das Verhältnis der Sinne zum äusseren Sein bestimmt wird durch die ideale Aktion, und dann in der Setzung die reale Aktion bestimmend wirkt auf die Sonderung. Denn wir sondern so, wie wir affiziert sind. — Der so begonnene Prozess hat überwiegend das ethische Gebiet unter sich; der nach dem Induktionsprozess beginnende das physische. Denn in dem ersteren ist die Selbsttätigkeit der Intelligenz vor dem empirischen Ich, rein von der Idee ausgesetzt. Die Idee des Guten kann nur von hier aus gefunden, nicht aber auf ein Schema zurückgeführt werden. Wogegen das Physische immer gleich muss auf ein Schema zurückgeführt werden können; z. B. Humboldts geballte und freie Materie ist Raumerfüllung, in Bezug auf einen Punkt zurückführbar auf das Schema der Kontraktion, in Bezug auf alle Punkte zurückführbar auf das der Expansion. Auch dies bleibt als oberste Teilung hypothetisch, aber doch bei weitem nicht so, als wenn die Idee des Guten von der Wahrnehmung aus als ethisches Prinzip soll aufgestellt werden. Denn dies gerät so individuell, dass man es dem Gutfinden eines jeden überlassen muss, es anzuerkennen.

21. Die Sätze in 18 und 19 gelten von Subjektsbegriffen und von Prädikatsbegriffen, von jedem auf seine Weise.

Wegen der Relativität des Gegensatzes geht auch eins ins andere über. Bei Subjektsbegriffen liegt oft der Teilungsgrund in den Aktionen, so dass der Komplex derselben geteilt wird. Bei Prädikatsbegriffen werden oft die Subjekte geteilt, in denen sie gesetzt werden können.*)

---

*) Für beide, für Subjekts- und Prädikatsbegriffe, gilt der aufgestellte Kanon. Zuerst, dass jeder Deduktionsprozess, nur in der Mitte an einem beliebigen Punkte anfangend, auf ein durch den Induktionsprozess Gewordenes zurückgeht. Z. B. die vorhin aufgestellten Begriffe von Kontraktion und Expansion sind offenbar Prädikatsbegriffe; aber sie sind schon durch die Wahrnehmung gegeben, ohne welches auch ein weiterer Fortschritt damit nur als Spiel der Phantasie erscheinen könnte. Dasselbe gilt auch von den Subjektsbegriffen. Auch da muss

22. Kein Begriff ist eher bestimmt gesetzt, als mit seiner Quantität zugleich.

Das Mehr und Minder der Prädikatsbegriffe ist die intensive Quantität, welche in den Subjektsbegriffen nur insofern sein kann, als man sie auf Aktionen zurückführt. Die intensive Quantität wird aber nur

---

jeder Anfangspunkt für das herabsteigende Verfahren zugleich an einem substantiellen Schema nachgewiesen werden können. Legte man z. B. den Begriff des animalischen Lebens zu Grunde und wollte nun von da aus weiter teilen, so kann das nur geschehen auf allgemeingültige Weise, wenn auf das durch die Wahrnehmung Gegebene zurückgegangen wird. Es ist in diesem Falle schwer, den allgemeinen Charakter des animalischen Lebens zu fassen, weil so grosse Differenzen darunter gefasst werden müssen. Aber ebenso schwer ist es auch bei dem anderen Verfahren, und es wird dies immer den Charakter an sich tragen, der überhaupt dem Deduktionsprozesse auf der Seite der Natur eigen ist, nämlich dass er unter der Potenz des Induktionsprozesses steht. Bedenkt man auch, wie schwankend alle spekulativen Theorien über die Natur sind, und welche Fortschritte das Wissen über die Natur durch die entgegengesetzte Verfahrungsweise gemacht hat, so bewährt sich auch dadurch die Wahrheit des Aufgestellten. — Wir müssen aber auch die andere Seite der Regel, nämlich dass jeder Anfang des herabsteigenden Verfahrens eine doppelte Entgegensetzung sein muss, auf beiderlei Begriffe anwenden. Ein Hauptpunkt ist, dass beide nicht miteinander verwechselt werden. Beispiel: Sehr oft ist auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Gegensatz von Geisterwelt und Körperwelt gemacht, und doch ist er ganz falsch, denn es soll offenbar dadurch eine Teilung des Begriffes Welt ausgesprochen werden. Der Begriff Welt ist aber eine Einheit schlechthin. Wenn es eine Welt gäbe, d. h. also ein abgeschlossenes System des Seins, welche rein körperlich wäre, und eine andere, welche rein geistig wäre, so wäre damit die Einheit aufgehoben. Sieht man also beide als Subjektsbegriffe an, so ist die Teilung falsch; aber sie wird richtig, wenn man sie als Prädikatsbegriffe betrachtet. Denn es giebt allerdings körperliche und geistige Aktionen.

bestimmt, wenn man sie auf einen relativen Gegensatz zurückführt.*)

23. Kritisches Verfahren ist vorzüglich nötig, wo eine Begriffsbildung aus verkehrlichen oder polemischen Gesichtspunkten gemacht ist.

Davon ist die Geschichte der Wissenschaft so voll, dass man die Beispiele aus allen Zweigen nehmen kann.**)

2. Theorie der Urteilsbildung.

1. Alle eigentliche Urteilsbildung liegt zwischen den gegen die Begriffsbildung indifferenten Anfangspunkten und einem, die Grenze dieser Denkform bildenden, absoluten Urteil.

Indifferent mit der sondernden Setzung von Etwas ist der einfache Gebrauch des impers. Verbums in der Formel z. B. „Da

*) Wir haben schon gesehen, dass die Prädikatsbegriffe den Unterschied des Grades zulassen, und die Subjektsbegriffe einer Differenz der Ausdehnung fähig sind. Da aber der Gegensatz zwischen beiden nur ein relativer ist, so muss man auch in den Subjektsbegriffen den Unterschied des Mehr und Minder setzen; z. B. wie selten oder wie häufig ein Ding auf der Erde vorkommt, ändert nicht den Begriff davon, aber es ist, wenn man es in Beziehung zur Gattung denkt, ein Mehr und Minder in der Produktivität derselben.

**) Man denke nur an die politischen und religiösen Parteinamen, z. B. Liberalismus, Aristokratismus, Mysticismus, so ist klar, dass hier eine solche Verwirrung herrscht, dass man erst das ganze System von Terminologie ausrotten müsste, wenn man sie aufheben wollte.

Am meisten ist dem reinen Erkennen entgegen das aus einem leidenschaftlichen Zustande entspringende, bedingte Denken. Daher vorzüglich streng zu prüfen sind alle polemisch entstandenen Begriffe.

Auf dem physischen Gebiet entstehen diese nur erst mittelbar in dem Streit der Theorien, wirken aber dann auch höchst nachteilig, so dass polemisch manche Begriffe von Substanzen und Aktionen geschaffen worden sind, welche nur Gespenster sind. Auf dem ethischen und transcendentalen Gebiet entsteht der Streit ursprünglich, weil hier Gesinnung und Gegenstand eins sind. (§ 301)

glänzt's".*) Indifferent mit der Entgegensetzung des Subjektes und Objektes in Öffnung und Erfüllung der Sinne ist das Urteil „Ich habe das erfahren", welches die Tatsache des Bewusstseins aussagt.**) — Das absolute Urteil ist das, in welchem alle Prädikate

---

*) Auch hier, wo wir es aber nur mit dem eigentlichen Urteil zu tun haben, ist zuerst der Anfang zu suchen. Der erste Moment der organischen Affektion ist ein Indifferenzpunkt, woran sich auf gleiche Weise Begriffs- und Urteilsbildung anknüpfen kann. Wir haben den Anfang der Begriffsbildung so dargestellt, dass aus der verworrenen Mannigfaltigkeit der organischen Affektion ein Begrenztes wird. Fragt man, wodurch dieses als ein Besonderes gesetzt wird, so liegt die Einheit der organischen Affektion zu Grunde. Es würde dies also unter der Form des Subjektsbegriffes gefasst werden müssen, z. B. wenn man in einem dunkeln Raum einen kleinern hellen sieht, so sagt man „Da ist etwas helles". Aber man kann auch sagen „Da glänzt's", und das wäre ein Prädikatsbegriff, auf welchen das bestimmte Erfülltsein des Sinnes in dieser Richtung ausgeht. Die Bestimmung des Subjektes ist dann unterlassen, aber die Form des Urteils gegeben. Man sieht also, dass an diesem ersten Moment sich ebenso Begriffs- wie Urteilsbildung anschliesst, letztere also in ihrem Anfange in der Indifferenz ist mit der Begriffsbildung.

**) Dasselbe zeigt sich auch, wenn wir auf die andere Seite der entstehenden Begriffsbildung sehen. Da ist in dem Moment des geöffneten und erfüllten Sinnes eine doppelte Entgegensetzung, welche für das absteigende Verfahren als Basis dient. Hier ist nun gleich ein Urteil. Nämlich das Denkende, als Substrat der Intelligenz, und die Gesamtheit des ausser demselben Seienden werden einander entgegengesetzt. Das Gemeinschaftliche, worauf sich beide beziehen, ist das Erfülltsein der Sinne, welches ebenso sehr von der Intelligenz ausgeht, als es eine Wirkung des Ausser-uns ist. Darin haben wir also die Gesamtheit des Zusammenseins, wie sie der Idee des Wissens überhaupt zu Grunde liegt, als die Identität dessen, was auf reale Weise im Sein und auf ideale Weise im Denken gesetzt ist. Dies der erste Anfang zu allen denjenigen Formen, welche wir vollständige Urteile nennen, wie jenes zu denen, welche wir unvollständige nennen.

im Subjekt gesetzt sind, also nur die Form des Urteils übrig bleibt, aber das Subjekt ist dann die Totalität: „Die Welt ist". Es hat aber auch eine andere Form: „Alles geteilte Sein ist durchgängige Wechselwirkung.

2. Alle eigentlichen Urteile liegen zwischen diesen beiden Enden als vollständige oder unvollständige.

Jenseits beider nämlich giebt es kein wirkliches Wissen. Jedes eigentliche Urteil enthält mehr, als das erstere und ist mit allem, was daraus folgt, ein Teil des letzteren. — Die unvollständigen Urteile, welche in der Vollständigkeit des einzelnen Begriffes endigen, nähern sich dem „Die Welt ist", welches selbst das absolute Urteil unter der Form des Unvollständigen ist; die vollständigen Urteile, welche zu dem im Subjekt prädizierten auch den anderen Faktor angeben, nähern sich der anderen Form.

3. Die Aufgabe ist, den ganzen Prozess bis zur Vollendung aller Urteile ohne Einmischung des Irrtums zu machen.

Natürlich aber nur sofern von allem, was eigentliche Verknüpfung ist, abgesehen und jedes Urteil als ein für sich Werdendes gesetzt wird, es sei nun ein vollständiges oder ein unvollständiges.

4. Der gesamte Prozess von dem mit der Indifferenz zum Begriff anfangenden Urteil bis zum vollständigen verhält sich ebenso zum Zusammensein, wie der Prozess vom ebenda anfangenden Begriff bis zum vollständigen (= der Erklärung) sich zum Sein verhält.

Der Weg vom sondernden Setzen eines Zustandes oder einer Aktion bis zum unvollständigen Urteil (Schmelzen und das Eis schmilzt) ist wie der Weg von der sondernden Setzung von Etwas zum Bild und Schema. Das unvollständige Urteil, sofern es ein eigentliches ist, lässt den zweiten Faktor (der vorausgesetzt werden muss, sofern der Prädikatsbegriff nicht im Subjektsbegriff enthalten ist) im chaotischen Zusammensein. Das vollständige Urteil (das Eis schmilzt durch die Wärme) bildet aus zweien eine abgeschlossene Sphäre des Zusammenseins, und diese ist hier ebenso vollständig, als auf dem Begriffsgebiet die Erklärung.*)

---

*) Was sich überwiegend qualifiziert Subjekt zu sein im Urteil, gehört überwiegend in die Sphäre der Subsumtion, was Prädikat zu sein, in die der Kombination. Beide verhalten sich wie das individuelle Leben zum universellen. (G, 30)

5. Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist ein fliessender, welcher für uns gar nicht in Betracht kommt.

Dasselbe Urteil (Eis schmilzt) kann ein analytisches sein, wenn das Entstehen und Vergehen durch bestimmte Temperaturverhältnisse schon in den Begriff des Eises aufgenommen war, und ein synthetisches, wenn noch nicht. Dies gilt aber auch von den vollständigen Urteilen, wenn doch eine bestimmte Sphäre des Zusammenseins unter einen Begriff auch gebracht werden kann, wie z. B. jedes Weltsystem ein solcher Begriff ist. Diese Differenz sagt also nur einen verschiedenen Zustand der Begriffsbildung aus.

(Anmerk. Dies gilt auch von den mathematischen. Der Satz von den Winkeln im Dreieck ist nur ein analytischer, wenn in den Begriff eines Dreiecks aufgenommen ist die Entstehung aus der Bewegung einer Linie vom Scheitel herab, dem freilich die andern einfachen Bewegungen vorangegangen sein müssen.)

6. Da die vollständigen Urteile als Zusammensetzung aus zwei unvollständigen angesehen werden können, so haben wir nur die Regeln für die unvollständigen zu suchen.

Denn die Zusammensetzung fällt unter die Regeln der Verknüpfung. Der Satz „Die Wärme schmelzt das Eis“ ist zusammengesetzt aus „Die Wärme schmelzt“ und „Das Eis schmilzt“. Die Zusammensetzung muss sich als Verknüpfung besonders legitimieren. Sonach haben wir es hier nur zu tun mit der Urteilsbildung, wie sie aufgeht in die Begriffsbildung. Aber die Richtung auf das Zusammensein wird immer vorausgesetzt.

7. In der ursprünglichen Beziehung der Tatsache auf ein Subjekt ist Irrtum möglich nur durch falsche Schätzung des organischen Eindrucks, der aber hier nicht in Rechnung kommt.

Der bedeutendste und allgemeinste Fall ist die Verwechslung der inneren Organbewegung mit der äusseren = Vision im weiteren Sinne des Wortes. Ebenso kann die Unkenntnis verursachen, dass das affizierende Sein in falscher Richtung gesucht wird. Der Irrtum kommt hier nicht in Rechnung, weil wir die Ausgleichung durch die Gesamtwahrnehmung κοινὴ αἴσθησις schon voraussetzen.

8. Wird nun das Prädikat bezogen auf die Identität zwischen einzelnem Bild und Schema, so ist Irrtum möglich, indem es auf ein mehr oder minder als richtig erkanntes allgemeines Bild bezogen wird.

Das letztere ist nur Irrtum, insofern die Fortschreitung gehemmt, d. h. insofern ausschliessend vom Besonderen prädiziert wird. —

Der Übergang von Beziehung auf Bild zu der auf Schema ist der Übergang vom einzelnen Urteil zum allgemeinen. Dieser Übergang ist schon im einzelnen; nicht in der Formel „Cartouche bellt", wohl aber in der Formel „Ein Hund bellt", in welcher schon „Mehrere Hunde bellen" der Möglichkeit nach implicite mitgesetzt ist. Auch das besondere Urteil hat diese beiden Formen. Als Aggregat von „Cartouche + Tyrus u. s. w. bellen" ist es Zusammenziehung rein einzelner Urteile. In der Form „Einige Hunde bellen" ist es Übergang zum Allgemeinen und zugleich Ausdruck von der Unsicherheit, ob das Prädikat der Gattung, oder nur einigen Arten gebühre.

9. Diese zweifache Neigung ist Sache des Charakters. Der eine geht auf das möglich Grösste, der andere auf das möglich Sicherste, und beide müssen einander ergänzen.

Auch das Streben nach Sicherheit muss seine Grenzen haben, sonst kommt, da man nie alle Exemplare vornehmen kann, kein allgemeines Urteil, mithin auch kein Denken zu stande. Das Bestreben nach dem Grössten ebenfalls; denn jedes zu gross Gefasste ist ein positiver Irrtum. Die Beobachter scheuen dieses am meisten; die Theoretiker, welche zum Deduktionsverfahren eilen, geben sich diesem mit Leichtigkeit hin.

10. Erweiterte Urteile sind teils Zusammensetzung von mehreren einzelnen, teils beschränkte einzelne.*)

---

*) Denkt man sich ein einfaches Urteil und versucht, wie weit ein solches erweitert werden kann, so ist man nur an die einfachen Elemente gewiesen. Es können also sowohl der Subjekts-, als der Prädikatsbegriff, oder auch beide zusammen Zuwachs bekommen haben. Da nun aber das Urteil als Verknüpfung des Subjekts mit dem Prädikat eine Einheit ist, so können auch zwei solcher Einheiten zu einem Urteil verbunden werden. Das ist alles, was über die einfache Form hinausgeht. Die erste Art, wo die Elemente für sich etwas hinzubekommen haben, nennen wir erweiterte, die andere, wo eigentlich zwei Urteile verbunden sind, zusammengesetzte Urteile. Das Subjekt erhält seine Nebenbestimmung durch das Adjektiv, das Prädikat durch das Adverbium. Die erweiterten Urteile sind nur der Form nach erweitert, dem Inhalte nach sind sie verengert. Es ist nämlich ein anderes Urteil mit in das erste aufgenommen, und man muss es auf die beiden zurückführen, aus denen es zusammengesetzt ist. In dem Mass, als beide

Zusammenziehungen: wenn dem Subjekte Nebenbestimmungen beigelegt werden, die ihm nur vermöge eines früheren Urteils zukommen konnten; beschränkte: sofern ein Teil des Subjektes ausser der Nebenbestimmung liegt und also auch vom Prädikat ausgeschlossen bleibt. Die Nebenbestimmung des Prädikats, deren ursprüngliche Form das Adverbium ist, kann beim einzelnen Urteil oft nur Zeitbestimmung sein, Ortsbestimmung auch beim allgemeinen, und kann dann leicht für ein vollständiges gehalten werden, z. B. „Das Eis schmilzt an der Sonne“ für „Die Sonne schmelzt das Eis“. Man muss sich daher vor dem Exkludieren hüten. Die Gradbestimmung ist immer Beschränkung.

11. Die bedingten Urteile sind zusammengesetzte Urteile, so dass das eine als Subjektsbegriff, das andere als Prädikatsbegriff gesetzt ist. So fallen sie ganz unter die Regel der einfachen Urteile.

Die Formel: Wenn A ist, so ist B, ist nur scheinbar zusammengesetzt. Die wirklich zusammengesetze: Wenn A ein B ist, so ist C ein D, ist das einfache Urteil: Das B-sein von A ist das D-sein von C. — Das einzelne bedingte Urteil ist Aussage des geschichtlichen Zusammenhanges; das besondere ist das Wahrscheinlichkeitsurteil; das allgemeine ist das eines im Begriff gegebenen Kausalzusammenhanges.

12. Die disjunktiven Urteile sind zusammengesetzte Urteile, welche mit dem Deduktionsverfahren der Begriffsbildung zusammenhängen.

Die Formel A ist entweder B, oder C teilt das ganze A, und A als B, A als C sind aus A durch Ableitung gewordene Begriffe. Das Urteil ist zusammengesetzt aus den beiden einfachen: A ist B, und A ist C, und schliesst in sich die beiden folgenden: Das nicht B seiende A ist C, und Das nicht C seiende A ist B; z. B. Alle Materie ist geballt, oder zerstreut, enthält die beiden: Alle nicht zerstreute Materie ist geballt, Alle nicht geballte Materie ist zerstreut.

Urteile richtig sind, wird auch das erweiterte richtig sein Bei den Prädikatsbegriffen, welche alle ein Mehr und Minder zulassen, ist die nächste Bestimmung die des Grades oder Masses, in welchem die Tätigkeit oder der Zustand stattfindet. Da ist also ebenfalls eine Beschränkung des Urteils eingetreten, und es ist nur darauf zu achten, dass die Beschränkung nicht zu eng und der Begriff nicht zu weit gefasst sei. Ganz anders und bei weitem schwieriger ist es mit den zusammengesetzten Urteilen. Die beiden bedeutendsten Formen desselben sind das hypothetische und das disjunktive Urteil.

13. Das disjunktive Urteil als Beginn alles Deduktionsverfahrens ist das Prinzip aller wissenschaftlichen Reihen im spekulativen Gebiet.

. . . .

Die allgemeine Formel des disjunktiven Urteils ist diese: Alles A ist entweder B, oder C. Wir haben zwar die Urteilsbildung nicht in ihrem Verhältnis zur Begriffsbildung eingeteilt, dennoch sind wir immer von selbst darauf gekommen, die erstere auf die letztere zu beziehen. Schon die Einteilung der Urteile in vollständige und unvollständige führte uns auf diese Beziehung, aber wie wir den Unterschied fassten, blieben wir im Verfahren von unten nach oben, auf welches auch das bedingte Urteil noch wesentlich zurückführt. Das disjunktive aber nimmt den entgegengesetzten Gang, und dadurch ist es wesentlich von allen anderen verschieden. Wir haben gesehen, beim Deduktionsverfahren kommt alles an auf das Finden des richtigen Teilungsgrundes. Das disjunktive Urteil ist nun nichts anderes, als das Setzen desselben; denn wenn ich sage: Alles A ist entweder B, oder C, so teile ich. Liegt der Teilungsgrund innerhalb des Begriffes von A, ist er ein Element desselben, dann ist das disjunktive Urteil ein uneigentliches, was uns hier nicht interessiert; liegt er dagegen ausserhalb desselben, so ist ein Zusammensein konstituiert zwischen A und dem, wovon der Teilungsgrund hergenommen ist, und hier allein ist das uns interessierende Gebiet des disjunktiven Urteils, an welchem wir die allgemeine Form alles wissenschaftlichen Verfahrens (alles Verfahrens a priori) haben, und wir werden gestehen müssen, dass dies das schwierigste Gebiet ist, das Gebiet an der Grenze alles Philosophierens, der Sitz aller Differenzen in der Philosophie, denn diese können nur liegen in den zu teilenden Begriffen, oder in den Teilungsgründen. Könnten wir nun hierüber allgemeine Regeln aufstellen und diese zu vollkommener Anschaulichkeit bringen, so dass sich allgemeine Übereinstimmung ergäbe, so hätten wir damit die Philosophie beendigt, und zugleich die spekulative Behandlung aller realen Wissenschaften; alles andere könnte nichts sein, als Entwicklung aus diesem. Aber das können wir nicht, unsere Regeln müssen sich also auf ein kritisches Verfahren beschränken, darauf nämlich, ob, den höchsten Begriff und den

Teilungsgrund vorausgesetzt, das Resultat, nämlich das disjunktive Urteil selbst, richtig ist. Müssen wir aber beim kritischen Verfahren stehen bleiben, so ist die Hauptregel, jedes disjunktive Urteil so lange nur als provisorische Annahme gelten zu lassen, bis sich mit absoluter Notwendigkeit die Beziehung zwischen dem vorausgesetzten Begriff und dem, worauf der Teilungsgrund beruht, ergeben hat.

Kann nun eine Urteilsbildung unter dieser Form auch auf jedem beliebigen Punkte in der Mitte anfangen? Nur wenn von einem Versuch, d. h. von einer freien Setzung die Rede ist, sonst nicht. Das disjunktive Urteil ist das Prinzip des architektonischen Verfahrens. Was von der Wahrnehmung aus geworden ist, kann nur durch Herabsteigen von da unter der Form des disjunktiven Urteils systematisiert werden; aber das ist so lange ein Partielles und nicht Bewährtes, bis der Raum von oben durch das Deduktionsverfahren ausgefüllt ist, womit erst alle Willkür in der ersten Setzung aufhört.

Nun noch von der Umkehrung der Urteile und vom syllogistischen Verfahren. Nur vom Gegebenen aus, denn für uns und rein in unserem Gange bleibend, würden wir nicht darauf gekommen sein. (E, 283)

Die Umkehrung ist eine zweifache: 1. wenn man das Prädikat zum Subjekt macht, oder umgekehrt, 2. wenn man ein affirmatives Urteil in ein negatives verwandelt, oder umgekehrt. Die letztere Art der Umkehrung nennen viele Umwendung. Die Möglichkeit der Umkehrung beruht auf der Relativität des Gegensatzes zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff; aber wie kommt man dazu, ein Urteil umzukehren? Es ist dies entweder ein blosses Spiel, ein Versuch auf Geratewohl, ob es etwa angeht, oder Veränderung der Richtung im Denken. Wenn ich z. B. sage: „Das Eis schmilzt", so bin ich darauf gerichtet, den Begriff Eis zu vervollständigen; kehre ich aber das Urteil um, so verlasse ich diese Richtung und gehe darauf hin, den Prädikatsbegriff „schmelzen" seinem Umfange nach näher zu bestimmen. Da sich nun der Prädikatsbegriff mit einer Menge von Subjektsbegriffen verbinden lässt, so kann ich nicht so umkehren: „Das Schmelzende ist Eis", sondern nur so: „Einiges Schmelzende ist Eis". Eine Vollendung des

Begriffes „schmelzen" kann auf diesem Wege nicht entstehen, das Resultat des Prozesses kann also nur ein geringes sein, und der Regeln bedarf er weiter nicht, wenn man nur festhält, dass, weil der Subjektsbegriff nur ein Teil der quantitativen Bestimmungen des Prädikatsbegriffes ist, das umgekehrte Urteil für sich stehen und warten muss, bis der Prädikatsbegriff von anderer Seite her seine Vollendung erhält. Der eigentliche Ort des Verfahrens ist auf der einen Seite die Urteilsbildung, sofern man darauf sieht, dass das umgekehrte Urteil ein ganz anderes, ein für sich Bestehendes ist, auf der andern Seite die Verknüpfung, wenn man darauf sieht, dass und wie es aus einem andern geworden ist. (E, 284)

Was die Umwendung der Urteile betrifft, so fragt sich zunächst: Wie kommt man denn zu einem negativen Urteil? Durch ein solches wird etwas geleugnet, gewusst nichts; es entsteht also niemandem in der eigentlichen Theorie der Urteilsbildung, weil es nicht auf dem Wege zur Realisation der Idee des Wissens liegt. Es entsteht aber, wenn eine Behauptung, die gemacht ist, oder leicht gemacht werden könnte, negiert werden muss, ist also entweder eine Geschichte oder eine Kautel. Nun ist aber bei der Umwendung eines affirmativen Urteils nicht die Meinung, dass es unrichtig sei; dann aber bekommt es auch durch die negative Form eine andere Beziehung, z. B. „alle Vögel fliegen". Es giebt aber Gattungen von Vögeln, die nicht fliegen; wird man also dessen inne, so ist das negative Urteil zu fällen: „Nicht alle Vögel fliegen". Das ist aber nicht die eigentliche Umwendung, sondern die wäre, wenn, angenommen die Richtigkeit jenes Urteils und nun die Wahrnehmung vorausgesetzt, dass auch andere Tiere fliegen, zur Bestreitung oder zur Verhütung der Behauptung, diese Tiere müssen um des Fliegens willen zur Klasse der Vögel gerechnet werden, gesagt würde: „Nicht alles was fliegt ist Vogel".

Das Bedürfnis, Regeln über die Umkehrung und die Umwendung aufzustellen, sollte seit Platon und Aristoteles nicht mehr gefühlt werden; es war nur vorhanden, als das sophistische Verfahren zu bestreiten war, das Verfahren einer absichtlichen Verleitung vom Fortschreiten unter der Form des Fortschreitenwollens. (E, 286)

3. *Das syllogistische Verfahren.**)

Das syllogistische Verfahren ist für die reale Urteilsbildung von keinem Wert, weil die substituierten Begriffe nur höhere oder niedere sein können. (§ 327) — Bei der gemeinen logischen Theorie vom Umkehren der Urteile ist die Aufstellung der verschiedenen generum syll. unnötig, da sich alle auf das erste zurückführen lassen. (§ 328) — Die untergeordneten Figuren beruhen auf der Einteilung der Urteile in univ., part. und sing. und sind unnütz, da die sing. in dieser Hinsicht den univ. gleich gesetzt werden, die part. aber nur ein Zusammenfassen von mehreren sing. und eigentlich gar keine Urteile sind, von denen ein weiteres Verfahren ausgehen kann. (§ 329)

Ein Schluss ist Herleitung eines Urteiles aus einem andern vermittelst eines Mittelsatzes. Der Schlusssatz wird hergeleitet aus dem ersten Satze vermittelst des zweiten. Der erste und der zweite müssen gegeben sein. Man hat den Schluss gewöhnlich angesehen als eine solche Kombination von Urteilen, wie das Urteil selbst eine Kombination ist von Begriffen, und ihn als eine ganz eigene Form des Denkens aufgestellt, ja man ist so weit gegangen, das Vermögen zu schliessen, als das eigentliche Vermögen der Vernunft anzusehen. Wäre aber die Vernunft nur dieses, so wäre sie nicht viel, denn es kommt nicht viel dabei heraus. Im Schlusssatz ist nichts ausgedrückt als das Verhältnis zweier Sätze zueinander, die ein Glied miteinander gemein haben, also gar nicht auseinander sind, sondern ineinander. Ein Fortschritt im Denken, eine neue Erkenntnis kann also durch den Schluss nicht entstehen, sondern er ist bloss Besinnung darüber, wie man zu einem Urteil, das Schlusssatz ist, gekommen ist oder gekommen sein könnte. Z. B. es wird in einem Satz einem Subjekt A ein Prädikat B beigelegt, und es kann in einem zweiten Satz ein anderes Subjekt C unter den allgemeinen Subjektsbegriff A subsumiert werden; dies geschieht in der Form, dass der allgemeine Begriff dem besonderen als Prädikat beigelegt wird, so dass also der Begriff, welcher im ersten Satz Subjekt ist, im zweiten Prädikat wird. Da nun der Subjektsbegriff des zweiten Satzes unter dem des ersten enthalten ist, so folgt von selbst, dass jenem auch das

*) *cf. S. 146.*

Prädikat von diesem zukomme, und es kommt nur darauf an, dass es ihm in richtiger Quantität beigelegt werde. Irrt man aber darin auch nicht, eine neue Einsicht ist damit niemals gewonnen. Dass die Theorie des Syllogismus so kompliziert geworden ist, hat seinen Grund nur in der verschiedenen Quantität der Beilegung.

Im Altertum hat man die Wichtigkeit des Syllogismus gestützt auf den Schutz, den er gegen die Sophistik gewähre, und in neuerer Zeit auf den mathematischen Wert des Verfahrens. Wenn man bei den Alten sieht, wie sie die Trugsätze aufzudecken suchten durch den Syllogismus und meinten, man könne jeden falschen Satz auflösen, wenn man den Gegner nötige, ihn in syllogistischer Form darzustellen, so beruht das darauf, dass Trugsätze untergeschoben wurden durch Umkehr oder falsche Beilegung; z. B. der Satz im Platon: Der Hund ist mein, der Hund ist Vater; folglich ist er mein Vater. Zur Auflösung solcher Trugsätze bedarf es aber gar nicht erst des Syllogismus. Solche aber, die auf Anschauung beruhende Demonstrationen sind, können durch den Syllogismus gar nicht aufgehoben werden, wie z. B. die von Zenon mit Achilles und der Schnecke, die gar nicht zu widerlegen ist, wenn man nicht die Falschheit in der Anschauung nachweist. Beruft man sich aber in neuerer Zeit vorzüglich auf das mathematische Verfahren, durch welches doch offenbar Erkenntnis entstehe, so scheint es freilich, als ob hier alles gemacht würde durch die syllogistische Form. Aber dem ist nicht so, sondern es kommt alles an auf die Erfindung der Hilfslinien. Habe ich diese, so habe ich den Beweis schon und bedarf dann nur der Analyse; wer erfunden hat, analysiert nachher nur die Konstruktion durch den Syllogismus. Der Satz kann nur heuristisch oder architektonisch entstehen, nicht von ungefähr, und so kann die Figur nicht da sein, ohne dass der Beweis mit da ist. Die rechten Mathematiker geben auch nichts auf den Syllogismus, sondern sie führen alles auf die Anschauung zurück.

So wird nun deutlich sein, dass der Syllogismus die Stelle nicht verdient, die man ihm hat geben wollen. Er ist nicht eine dritte Form zum Begriff und Urteil, sondern immer nur Analyse. (B, 286 f.)

Zweiter Abschnitt.

Von der Kombination.

Es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen der Art, wie ein einzelnes Denken zustande kommt und der Verknüpfung des Denkens, und der Gegensatz zwischen dem Gesetz der Konstruktion und dem der Kombination des Denkens ist nur ein relativer. Es kommt alles darauf an, was man als die Einheit setzt, und alle Verknüpfung kann zuletzt wieder als ein Einziges angesehen werden, als der erfüllte Gedanke der Welt. Bis jetzt nun haben wir uns nur mit den Regeln der Konstruktion des Denkens an sich beschäftigt, nicht mit denen, durch welche wir von einem zu einem andern kommen, ausser dass beiläufig einiges vorgekommen ist, was wir nun hier bei der Theorie der Kombination gebrauchen können.

Es giebt zwei verschiedene Methoden von Verknüpfung, je nachdem man von Einheit oder Mannigfaltigkeit des gegebenen Erkennens ausgeht, die heuristische und die architektonische. Wir sind davon ausgegangen, dass ursprünglich gegeben ist das Chaos der sinnlichen Eindrücke. Dass etwas daraus ausgeschieden wird, haben wir als den Anfang des bestimmten Bewusstseins gesetzt. Soll aber daraus etwas mehr werden, so kann das nur geschehen, wenn von dem Punkte aus ein anderer entweder sich selbst darbietet, oder gesucht wird. Insofern er sich selbst darbietet, kann dabei so wenig Kunst sein, als beim ersten Entstehen des bestimmten Bewusstseins, und nur sofern er sich nicht natürlich ergiebt, kann von Regeln und kunstgerechtem Verfahren die Rede sein. Dann aber ergeben sich auch sogleich jene beiden Methoden. Die eine setzt nur ein gegebenes Erkennen voraus, und will von diesem aus ein anderes finden; die andere setzt eine Mannigfaltigkeit des Erkennens voraus, nicht um ein neues daraus zu finden, sondern um daraus durch gehörige Zusammenstellung eine Einheit zu bilden.

Als die beiden Endpunkte alles Erkennens haben wir aufgestellt: einerseits die chaotische Totalität der Eindrücke, andrerseits die vollendete Idee der Welt. Beides ist ein und dasselbe dem Inhalte nach, die Fortschreitung von einem zum andern kann also angesehen werden als die allmähliche

Vollendung eines und desselben, und insofern erscheint die Vollendung der Idee der Welt nur als Konstruktion, und es kann weder Heuristik noch Architektonik stattfinden. Aber die heuristische Methode wird dadurch notwendig, dass uns der Anfang eines bestimmten Bewusstseins von dem Chaos aus als etwas Zufälliges erscheint, in welchem selbst nicht der Grund liegt zu einer vollständigen Entwicklung des Ganzen: denn wenn wir ebenso gut von jedem anderen hätten anfangen können, so kann in dem einen, was gegeben ist, niemals der zureichende Grund zur Vollendung liegen. Darin liegt nun dieses, dass unser ganzes Erkennen in seiner Entwicklung nicht eine Reihe bildet, sondern eine Mannigfaltigkeit von Reihen, weil eine Mannigfaltigkeit von primitiven Punkten eintritt, welche weiter entwickelt werden. Wir sehen also, dass die Totalität des Denkens auf der einen Seite sich als Entwicklung eines und desselben Denkens, auf der andern als aus beständiger Anwendung der heuristischen Methode entstanden ansehen lässt; und darin liegt, dass es seiner Wirklichkeit nach auf beiden Wegen entsteht. Aber wie sich auf diese Weise die heuristische Methode rechtfertigt, so rechtfertigt sich auch das architektonische Verfahren. Denn wenn das heuristische nur gegeben ist, sofern wir mehrere Reihen konstruieren, wenn der Anfang einer jeden zufällig ist, und alle teils neben einander sind, teils auf einander folgen, so bedarf es der architektonischen Methode, die sie zusammenstellt und zur Einheit bildet.

Vergleichen wir aber beide Methoden, so ist die heuristische die frühere, die architektonische die spätere. Nämlich die höchste Aufgabe der letzteren ist diese, die verschiedenen Reihen des Denkens, deren jede die Entwicklung eines bestimmten Erkennens von seinem chaotischen Zustande bis zu seiner Vollendung ist, und welche die verschiedenen Disziplinen des Wissens bilden, in ein solches Ganzes zu bringen, dass es der Totalität des Seins entspricht und die vollendete Idee der Welt daraus entsteht. Dies ist aber der letzte Punkt des Erkennens, die architektonische Methode also die spätere, und so stellen denn auch wir sie ans Ende. (B, 288 ff.)

Im ersten Abschnitt, wo wir Regeln des Verfahrens suchten für die einzelnen Denkakte als solche, mussten wir Begriffs- und Urteilsbildung von einander sondern. Hier können wir

das nicht mehr, denn die Fortschreitung, mit welcher wir es in der Kombination zu tun haben, ist nicht nur Fortschreitung in jedem der beiden Gebiete, sondern besteht zugleich in einem beständigen Übergange aus dem einen ins andere. Was aber die verschiedenen Denkreihen betrifft, so gilt, wie wir in den Zusammenhang des Lebens gestellt sind, freilich auch von ihnen, dass wir niemals eine derselben als ein Kontinuum zustande bringen, denn ihre einzelnen Momente treten in der Zeit auseinander, und anderes tritt dazwischen. Doch davon müssen wir hier abstrahieren und jede für sich festhalten. Demnach werden wir also allerdings zwei verschiedene Formen der Fortschreitung zu unterscheiden haben, die im Aufsteigen von unten nach oben, oder die vom Übergewicht der organischen Funktion ausgehende, und die entgegengesetzte. Das ist aber nur der Umfang der Aufgabe von einer Seite, nur für die Fortschreitung vom Einzelnen zum Einzelnen, die, gesetzt auch, sie vollendete sich von allen Punkten aus, doch nur eine Totalität als Aggregat zustande bringen könnte. Im Aggregat ist aber das Chaos noch nicht aufgehoben, also auch die Idee des Wissens noch nicht realisiert. Es kommt also von der andern Seite darauf an, mehreres Gegebene in ein organisches Ganzes zusammenzufassen, — ich sage mehreres, weil, was wir von der Totalität ausgesprochen haben, auch für jeden Teil gilt. Jene Seite der Aufgabe nennen wir die heuristische, diese die architektonische. (E, 290)

Erste Abteilung.

Vom heuristischen Verfahren.

Insofern es auf Begriffe geht und sich an das noch übrige Chaos knüpft, kann es nur negativ sein. Aus zu früher Begriffsbildung entsteht die Hypothesennot. (§ 330)

Es fragt sich hier: Wie ist der Übergang von einem Denken, inwiefern dieses der Idee des Wissens entspricht, zu einem andern so zu machen, dass auch dieses zweite in seiner Beziehung auf das erste der Idee des Wissens entspreche und ebenso ein Element der Totalität des Wissens sei? Jede Kombination als solche setzt eine Konstruktion voraus; jeder Übergang von einem Denken zum andern setzt voraus, dass ein

Denken als in sich selbst schon konstruiert gegeben ist, als schon übergegangen aus der chaotischen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, und wir können hier nur anknüpfen an das primitive Bewusstsein, dieses als einen einzelnen ursprünglichen Punkt gedacht.

Wie wir gesehen haben, ist im ursprünglichen Akt des Bewusstseins und auch in jedem folgenden ein Zweifaches gegeben: auf der einen Seite eine Selbsttätigkeit, durch welche die Bestimmtheit zustande kommt, und auf der andern Seite eine in der blossen Empfänglichkeit begründete Differenz, welche die Selbsttätigkeit gerade auf dieses und nichts anderes hinleitet. Der ursprüngliche Zustand des Bewusstseins nämlich ist eine ungeschiedene Mannigfaltigkeit von organischen Affektionen, aus der wir niemals ohne Selbsttätigkeit herauskommen. Aber die Selbsttätigkeit ist ursprünglich auf das Ganze gerichtet, und so ist sie an und für sich nur ein Streben und kann kein bestimmtes Resultat hervorbringen; nur indem in dem organischen Zustande eine Differenz der Stärke und Schwäche des Reizes auf die Selbsttätigkeit gesetzt ist, wird dieser ihre Richtung bestimmt, wird aus dem blossen Streben eine bestimmte Aufmerksamkeit und ein bestimmtes Bewusstsein. So sind diese beiden Faktoren in jedem Bewusstsein. Stellen wir uns nun auf den Punkt, wo ein bestimmtes Bewusstsein gesetzt ist, was ist dann noch neben diesem? Die ganze chaotische Totalität mit Ausnahme des einen bestimmten Bewusstseins. Entsteht ein zweites, so entsteht es ohne Beziehung auf das erste, und so fort, also kommt nicht eine Verknüpfung, sondern ein blosses Aggregat zustande, und zwar ganz von selbst und so, dass die Selbsttätigkeit den ersten Gegenstand muss fahren lassen, damit der andere ins Bewusstsein komme. Das aber suchen wir nicht, sondern die Verknüpfung, in welcher uns ein zweites Bewusstsein aus dem ersten entsteht. Nun können wir nicht leugnen, dass in der Selbsttätigkeit auch ursprünglich das Bestreben zu setzen ist, ein einmal entstandenes Bewusstsein festzuhalten, also auch, dass diese Tendenz dem vom Zustand der Empfänglichkeit ausgehenden Reize gegenübertreten kann. Nämlich so: Ich habe ein bestimmtes Bewusstsein von einem bestimmten Gegenstande und das Streben, es festzuhalten, richte aber meine

Selbsttätigkeit auf die Mannigfaltigkeit der übrigen mir gegebenen Eindrücke, von denen sie nach dem Mass der Stärke derselben angezogen wird. Nun kann sein, dass der die Selbsttätigkeit am stärksten reizende Eindruck in keinem Zusammenhange steht mit dem Bewusstsein, das ich schon habe, und dann lasse ich ihn fallen und mich bestimmen durch den, der in jenem Zusammenhange steht, so dass also ein heuristisches Verfahren zustande kommt. Zunächst ist dies nur ein Negatives, nur das Von-der-Hand-weisen dessen, was mit dem Bewusstsein, von dem ich ausgehe, nicht in Verbindung steht; die Selbsttätigkeit ist zunächst nur Minimum und die Empfänglichkeit Maximum, die erstere nur das Untergeordnete, und die Kombination nur eine Auswahl aus den reizenden Potenzen nach dem Mass ihrer Verwandtschaft mit dem schon vorhandenen bestimmten Bewusstsein, das sich Darbietende dagegen die Hauptsache. Dabei bleibt es aber nicht, sondern je mehr eine bestimmte Mannigfaltigkeit des Bewusstseins sich ausbildet, desto mehr wird die Selbsttätigkeit in sich begründet und desto weniger ist sie der Gewalt des Reizes unterworfen; je näher unser Bewusstsein dem Chaotischen liegt, desto unfreier, je mehr wir in einem Gebiete schon zu Hause sind, desto freier sind wir in der Verknüpfung, und die positive Seite des heuristischen Verfahrens ist nun die, dass auch die reizende Potenz nicht als gegeben aufgenommen, sondern erst gesucht wird. Diese Differenz aber des Positiven und Negativen im heuristischen Verfahren ist nur eine Differenz des Mehr und Minder, und das eine ist immer in dem anderen.

Ein zweiter Gegensatz im heuristischen Verfahren ist der, welcher sich auf die verschiedenen Formen des Denkens bezieht. Nämlich jedes aufgenommene Bewusstsein ist entweder ein Begriff, oder ein Urteil; also geht auch alles heuristische Verfahren entweder auf Begriffs- oder auf Urteilsbildung, aber immer von einem Gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das Gesuchte ein Fortschritt in der Begriffsbildung oder ein Fortschritt in der Urteilsbildung sein soll. Übrigens aber ist, wie wir gesehen haben, dass Fortschritt der Begriffsbildung nur möglich ist durch Fortschritt der Urteilsbildung, und umgekehrt, im heuristischen Verfahren eine beständige Kombination beider Formen des Denkens gegeben. Und das ist auch ganz

natürlich. Wir sehen, wenn wir unser Denken beobachten, niemals einen bestimmten Abschnitt in unserem Bewusstsein, wo wir ausschliesslich in der Bildung der Begriffe oder der Urteile begriffen wären, sondern wir sehen beständig einen bunten Wechsel und ein beständiges Ineinandergreifen. Dies scheint sich aber aus dem früher Gesagten nur zu ergeben, wenn von der Vervollkommnung eines und desselben Begriffs oder Urteils die Rede ist, das heuristische Verfahren geht aber eigentlich nicht auf Vervollkommnung eines und desselben, sondern auf Übergang von einem zu einem anderen. Allein der Übergang von einem Begriff zu einem anderen ist als solcher immer auch ein Urteil, nämlich dasjenige, welches die Zusammengehörigkeit beider Begriffe aussagt, und der Übergang von einem Urteil zu einem anderen kann nur sein, wenn Identität entweder des Subjekts, oder des Prädikats gesetzt ist, also nur durch einen Begriff.

Wir haben also zu betrachten das heuristische Verfahren in Beziehung auf den Begriff und das heuristische Verfahren in Beziehung auf das Urteil, und beim ersteren haben wir zu scheiden, wiefern wir von der sinnlichen Seite des Begriffs, vom Schema, oder von seiner intellektuellen Seite, vom Gegensatz ausgehen. (B, 291 f.)

Aus dem allgemeinen Grundsatz, dass es keine Vollkommenheit des Erkennens im Einzelnen giebt, als unter Voraussetzung des allgemeinen Zusammenhanges, folgt, dass auch unsere beiden Aufgaben, die heuristische und die architektonische, genau zusammenhängen. Jede Erkenntnis muss als solche den allgemeinen Zusammenhang in sich tragen, und unser Verfahren wird sich immer auf das architektonische beziehen.

Es sollen Erkenntnisse gefunden werden, welche überhaupt noch nicht gegeben sind, oder nur in demjenigen nicht, der im Verfahren begriffen ist. Das macht keinen Unterschied, denn, sofern ich im heuristischen Verfahren begriffen bin, muss ich die Erkenntnisse, die irgendwo ausser mir schon sind, ebenso finden, als ob sie noch gar nicht da wären. Die Regeln darüber werden zugleich als Prüfung der Erkenntnisse dienen, die wir aus Mitteilung haben. Aber giebt es nicht noch ein Drittes zu beiden, dass uns Erkenntnisse mitgeteilt werden und dass wir sie nach einem bestimmten Verfahren entdecken?

Möglich oder auch angenommen sind noch zwei Arten, wie Erkenntnisse entstehen; dass man sie simpliciter findet, oder dass sie uns geoffenbart werden. Die Offenbarung müssen wir auf unserem Standpunkte als einen problematischen Begriff ansehen, der erst in seinem Verhältnis zum Begriff der reinen Selbsttätigkeit und zum Begriff der Mitteilung überhaupt bestimmt werden müsste; wir können sie also hier nicht beachten. Aber wie verhalten sich das kunstmässige Finden und das ursprüngliche? Die Genesis einer Erkenntnis aus ursprünglichem Finden ruft die Kritik hervor, die Genesis aus technischem Verfahren hebt die Kritik auf, bedarf derselben nicht mehr. Reine Trennung beider Prozesse ist unmöglich. (C, 299)

> Als Zusammenfassung, als Induktion, ist das Prinzip des heuristischen Verfahrens die Kongruenz, die sich aber problematisch auf einen schon als Deduktion gegebenen Punkt beziehen muss. (§ 331)

Indem wir nun in das Einzelne selbst gehen, müssen wir zurückgehen auf den relativen Unterschied der negativen und positiven Form. Wenn wir von einem gegebenen Begriff aus, sofern er überwiegend als Schema gegeben ist, zu einem anderen übergehen wollen, so sind wir in dem Prozess begriffen, den wir Induktion genannt haben: wir finden ein anderes, das dem Gegebenen koordiniert ist, um aus beiden dann ein Höheres zu finden. Das ist der einzige Prozess, der vom Schema aus möglich ist. Was ist nun hier das mehr Negative, und was ist der Kanon dazu? Es haben alle Gegenstände eine Verwandtschaft unter sich. Also wenn mir ein bestimmtes Bewusstsein gegeben ist, und es bietet sich mir tausenderlei dar in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung, so kann nichts darunter sein, was nicht damit Verwandtschaft hätte. Je mehr das Bewusstsein bereichert ist, d. h. je mehr übereinander liegende Schemata es schon giebt, desto eher kann ich jedes mit dem Gegebenen in Verbindung bringen, nur dass diese verschieden sein wird. Das Nächstverwandte ist identisch in Beziehung auf das unmittelbare Schema, das Entfernte gehört unter ein anderes, ist aber doch als subordiniert unter ein Höheres dem gegebenen Bewusstsein verwandt. Doch wir wollen uns nicht in die Mitte eines schon bereicherten Bewusstseins setzen, sondern an den Anfang, um uns der Regeln

zu bemächtigen. Hier ist nun das eine wahr: die Verwandtschaft aller Gegenstände mit dem gegebenen, und je lebendiger die Selbsttätigkeit ist, desto mehr wird jeder Verwandtschaftsgrad sie reizen und an sich ziehen, und daraus wird der Trieb entstehen, die Verwandtschaftsgrade von einander zu unterscheiden. und um sie zu unterscheiden, ihre Reihe zu ordnen. Das ist die unendliche Mannigfaltigkeit in der Bereicherung des Bewusstseins, die in jedem Moment ist. Aber je mehr sich auf diese Weise die Selbsttätigkeit verteilt, desto geringer muss die Kraft der Aufmerksamkeit sein, die sich auf das Einzelne wendet, desto geringer also auch das Resultat. Das kunstmässige Verfahren besteht hier nun darin, die Selbsttätigkeit in Schranken zu halten, und von einem nicht auf ein Unendliches, sondern nur auf eines zu kommen. Das ist gewiss, dass jeder Moment eines heuristischen Verfahrens den Keim zur unendlichen Mannigfaltigkeit aus sich entwickelt, und dass Bestimmung eines Einzelnen darin nur erfolgt durch dieselbe Operation, die auch im ursprünglichen Bewusstsein stattfindet; die Mannigfaltigkeit der Anregungen ist auch ein Chaotisches, aus welchem nur etwas Bestimmtes werden kann, wenn ein Einzelnes herausgegriffen wird, und es kommt nur darauf an, dass dieses nach einer wahren Regel geschehe. Man denke sich z. B., wir hätten eine Vorstellung von einer Art lebendiger Wesen auf dem Wege der Wahrnehmung bekommen, und dies sollte Incitament werden, auf anderes zu kommen, so ist offenbar, dass sich eine unendliche Menge ähnlicher Wesen darbieten wird, und dass wir in dem einen, ein Verwandtes suchend, den Keim zum ganzen Natursystem finden. Aber was sich so darbietet, indem wir uns den einzelnen Eindrücken hingeben, was sich so aus den disparatesten Teilen in den einzelnen Moment konzentriert, das muss notwendig ein Verworrenes sein, und es fragt sich also, wenn wir doch aus diesem Verworrenen eins herausgreifen müssen, nach welcher Regel dies geschehen solle. Diese nun können wir nur finden in Beziehung auf das, was hier das Ursprüngliche ist. Das Ursprüngliche bei der Wahrnehmung war aber, dass mit dem einzelnen Bilde zugleich das allgemeine Schema entsteht, und wenn wir die Sache betrachten, wie sie sich uns jetzt dargestellt hat, so müssen wir sagen, dass zugleich auch die Anlage zu allen

übereinander liegenden Schematen entsteht, also z. B. aus dem einzelnen Bilde eines vierfüssigen Tieres das Bild seiner Art, daraus das Bild seiner Gattung u. s. w. Dies alles ist in dem Einzelnen gesetzt, aber das wirklich bestimmte Bewusstsein ist das Nächste; das allgemeine Schema entsteht nur mit dem einzelnen Bilde zugleich, sofern es ein und dasselbe ist, und das ist es nur auf der nächsten Stufe der Allgemeinheit. Das richtige Verfahren, in dieser negativen Form in Beziehung auf ein schon gegebenes Bewusstsein herauszugreifen aus teils über, teils neben einander liegendem Verworrenen, ist, das Nächstverwandte herauszugreifen. Durch blosses Aneinanderreihen könnte wohl die Totalität entstehen, aber nur als chaotisches Aggregat. Soll das vermieden werden und nur entstehen, was der Idee des Wissens entspricht, so dürfen wir nie einen Sprung machen, sondern von jedem immer nur zum Nächstverwandten übergehen. Dies nun ist auszudrücken als der Kanon der Kongruenz. Wollten wir wirklich alles auf diesem Wege zustande bringen, und unser gesamtes Wissen ansehen als von einem Punkte aus zu entwickeln, so würden wir natürlich hinzufügen müssen, dass der eine Punkt nicht nur nach einer Seite, sondern allmählich nach allen Seiten hin zu verfolgen wäre, indem er in seine verschiedenen Bestandteile und Beziehungen zerlegt würde. Aber dies liegt nicht mehr auf demselben Gebiete, von welchem wir hier reden; denn das Schema ist wesentlich eins, und es findet da kein Zerlegen statt, das auf einem andern Verfahren beruht, als auf dem in Gegensätzen. Der einzelne Gegenstand an und für sich, inwiefern er eine natürliche Einheit ist, bringt mich immer nur auf die ihm zunächst verwandte Einheit; ist er z. B. ein Prädikatsbegriff, also eine Veränderung, so kann er mich auch nur auf eine Veränderung bringen; ich kann von dem einen aus immer nur auf eine gleichnamige Reihe kommen. Was nun die positive Form des heuristischen Verfahrens betrifft, d. h. nicht das Auswählen des Nächstverwandten, sondern völlig abstrahiert von dem sich Darbietenden, das Aufsuchen eines anderen zu einem Gegebenen, so fragt sich: Woher kann ich, wenn mir ein einzelner Gegenstand gegeben ist, die Vorstellung von einem dazu gehörigen haben, wenn sich mir dieser nicht von selbst darbietet? Dies könnte gar nicht stattfinden, wenn nicht zum

Prozess der Induktion immer der der Deduktion hinzukäme, wie wir gesehen haben, dass beide immer zusammen sind. Es wäre gar nicht möglich, dass wir zu einem Gegenstande ein Verwandtes suchten, wenn wir nicht die Form des Gegensatzes in uns trügen. Wenn ich sage: ich will zu A ein X suchen, welches nicht A ist, aber doch eine Beziehung darauf hat, so heisst das: X soll dem A entgegengesetzt sein, aber mit ihm demselben Höheren untergeordnet. So wie der vorige Prozess auf der Identität des einzelnen Bildes und des Schemas beruht, so beruht dieser auf dem Gegensatz beider, und seine Formel ist: Ich will zum einzelnen Bilde ein anderes suchen derselben Art, in dem dasselbe Schema ist. Diese Formel ist völlig allgemein und beruht darauf, dass uns Besonderes und allgemeines Schema immer zugleich gegeben sind, und dass uns, weil beide immer zugleich gegeben sind, immer auch ihre Differenz einwohnt, und wir müssen sagen: Je mehr uns dabei die Form des Gegenstandes einwohnt, desto bestimmter wird das Aufsuchen von statten gehen. Es darf aber nur nach dem Kanon der Kongruenz geschehen, so dass man immer die kleinsten Gegensätze aufsucht und nach den kleinsten Gegensätzen fortschreitet. Das Wesentliche dieses Prozesses ist immer das Bestreben, aufzusuchen, was im Gebiet irgend einer Art oder Gattung wesentlich oder zufällig ist, und genau zu bestimmen, in welchem Verhältnis die unteren und höheren Begriffe untereinander stehen. Habe ich z. B. ein einzelnes Ding vor mir, so weiss ich noch nicht, ob die Farbe wesentlich ist, oder nicht, ob sie der Art angehört, oder nur dem einzelnen Dinge. Dasselbe gilt von der Grösse. Man sucht also nur die Verschiebbarkeit des Schema. Die produktive Seite dieses heuristischen Verfahrens, das eigentliche Aufsuchen eines Neuen, muss aber nach dem Gesetze des geringsten Unterschiedes erfolgen, damit man eine sprunglose Anknüpfung habe. Macht man Sprünge im Fortschreiten, so setzt man das Gefundene in der Tat als die kleinste Differenz voraus und verwirrt dadurch die ganze Untersuchung. Auf der andern Seite kann aber die kleinste Differenz auch eine zu kleine sein, und so können dann leicht Zufälligkeiten die Stelle des Wesentlichen bekommen und zwei Gegenstände dem Sein nach verschieden gesetzt werden, die es nur zufällig sind, also die Unterschiede gegen die Natur

der Sache vervielfältigt werden. Beide Fehler kommen z. B. in der Naturgeschichte häufig vor. Hier sehen wir offenbar, dies Verfahren kann nicht vollständig sein, bis ein im oberen Begriff selbst gegründeter Gegensatz gegeben ist, unter den die Differenzen subsumiert werden, und dass die eine Art des Verfahrens durch die andere ergänzt werden muss. Was ist nun aber, ehe diese Ergänzung eintritt, die Regel des Verfahrens? Diese, dass man der Kombination, die man gemacht hat, keine grössere Bestimmtheit beilege, als ihr zukommt, und dass das skeptische Verfahren nicht aufhört, ehe jene ergänzende Tätigkeit eingetreten ist. (B, 294 ff.)

Als Teilung oder Ableitung, also Deduktion, ist das Prinzip des heuristischen Verfahrens die Analogie als Anwendung des Kleineren, des Grösseren, des Parallelen, also voraussetzend das architektonische Verfahren. (§ 332)

Betrachten wir nun das heuristische Verfahren, wiefern es von der andern Seite der Begriffsbildung, der Deduktion, abhängt, so müssen wir zuvörderst den relativen Gegensatz festhalten zwischen dem, was wir vorher als Konstruktion gesucht haben, und dem, was wir jetzt als Kombination suchen. Im Herabsteigen vom höheren Begriff zum niederen an sich kann die Aufgabe nicht liegen, die wir jetzt suchen, sondern nur im Übergehen von einem Begriff zu einem ausser ihm liegenden unter der Form des Gegensatzes. Das ist die Methode der Analogie, eine reiche Methode, mit der sich viel ausrichten lässt, wie denn alles, was man im Gebiet des realen Wissens als Erfindung oder Entdeckung ansehen kann, auf diese Weise entstanden ist. Wäre unser Erkennen ein reines Kontinuum, so dass wir kontinuierlich vom höchsten Begriff herabstiegen, so wäre mit unserer Methode nichts auszurichten, d. h. alles, was wir jetzt vermittelst ihrer ausrichten, wäre schon gegeben. Jeder Gegensatz umfasst ein bestimmtes Gebiet; je höher der Begriff ist, von dem man anfängt, desto weiter können die untergeordneten Punkte auseinander liegen. Ist man nun durch Ableitung noch nicht auf sie gekommen, sondern nur von einem niederen Punkte aus, so ist ihr Wesen noch nicht erkannt, wird aber erkannt durch richtige Anwendung der Methode der Analogie, mit welcher man erreicht, was man gefunden hätte, wenn man ununterbrochen von oben herabgestiegen wäre. Die

Notwendigkeit der Methode beruht also darauf, dass unser Wissen kein Kontinuum ist; dass sie eine reiche Quelle ist, um glückliche Kombination zu machen, liegt darin, dass nicht jeder Punkt, den man findet, sich gleich gut dazu hergiebt, die Gegensätze aus ihm herzuleiten. Denn wie leicht dieses wird, das hängt teils ab von der Art, wie man den Punkt gefunden hat, teils von dem Grade der Klarheit, mit dem er gedacht wird; indem unser Erkennen ein fragmentarisches ist, sind wir weder des einen noch des anderen mächtig. Ist nun aber die Methode ein Übertragen dessen, was auf einem Gebiet glücklich von statten gegangen ist, auf ein anderes, so sieht man, wie leicht man dabei irren kann, indem man die Verwandtschaft verschiedener Begriffe unrichtig schätzt. Verwandt sind freilich alle, aber ob einer nach demselben Gegensatz behandelt werden kann, wie ein anderer, hängt von dem Grade der Verwandtschaft ab. Es gehört also zu diesem Verfahren ein eigenes divinatorisches Talent, was aber dabei zu Grunde liegt, ist nichts anderes, als die Ahndung von der Zusammengehörigkeit aller Begriffe, nur auf das Verhältnis bestimmter gegebener Begriffe angewandt. Was aber noch nicht gegeben ist, ist eben ihr Verhältnis; also ist ein Chaos gegeben, und das muss auf dieselbe Weise gesondert werden, wie das Ursprüngliche. Jedes Verfahren in der Begriffsbildung, wobei man von einem gewissen Parallelismus ausgeht, jedes, wobei man darauf ausgeht, etwas, was im Grossen gegeben ist, im Kleinen zu suchen, oder umgekehrt, ist das Verfahren der Analogie und hat sein Wesen in der Teilung oder Kombination der Gegensätze, und alle grossen Entdeckungen im Gebiet des Wissens sind auf diesem Wege entstanden. Aber hat sich vieles fixiert, was so entstanden ist, so haben sich auch viele Irrtümer auf diese Weise gefunden, die durch eben dieses Verfahren wieder haben eliminiert werden müssen, und wie diese Methode die reichhaltigsten Resultate hervorbringt, so ist sie auch die schwierigste. Fragt man nun nach den Regeln, sich dabei vor Irrtum zu hüten, so kann, weil hier, wie bei allem Genialen in der Kunst, alles auf die Probe ankommt, auch keine andere Regel gegeben werden, als die, dass man sich die Probe nicht erspare, was darauf hinauskommt, dass man dem Gefundenen nicht zu früh traue und das skeptische Verfahren immer zur

Seite habe. Das Divinatorische in der menschlichen Seele, worauf sich das Verfahren gründet, ist keinem strengen Gesetz unterworfen und mit fortschreitend zunehmendem Bewusstsein immer im Abnehmen. Ein Kind, das den ersten Begriff findet, übt es in einer Gewalt, wie nachher nicht wieder, in der Gewalt, mit der sich das einzelne menschliche Dasein in die Mitte des Seins hineinversetzt. Von da nimmt es ab, doch ist der Anfang grosser Reihen immer nur auf dieselbe Weise zu machen; aber je mehr Reihen wir schon haben, desto mehr Misstrauen ist nötig gegen neue, und ihre Gewissheit bekommen sie nicht eher, als bis sie sich völlig mit dem Verfahren von unten durchdringen. Es berühren sich auf diesem Gebiet am meisten das wahre Genie und die unbestimmt herumspringende Phantasie, und schwer ist es sie zu scheiden. Nachteilig ist zu frühes Verwerfen, Vernachlässigung eines Gefundenen, am nachteiligsten aber Überschätzung, vor der man sich dann am schwersten bewahrt, wenn man selbst die Kombination gemacht hat, weil dann zur Verbindung gewisser Reihen noch der Reiz des Ursprünglichen hinzukommt. (B, 297 f.)

Für die Urteilsbildung ist die Methode des heuristischen Verfahrens der Versuch, der auch auf einem umgebenden, festen und architektonisch geordneten Begriffssystem beruht. (§ 333) — Das heuristische Verfahren ist daher in allen seinen Zweigen wesentlich Kunst. (§ 334)

Was nun das heuristische Verfahren in Beziehung auf die Urteilsbildung betrifft, so giebt es auch hier zwei Formen, eine mehr negative und eine mehr positive: Beobachtung und Versuch. Bei jener verhalten wir uns mehr passiv, bei diesem mehr aktiv. Durch beide kommt das Urteil zustande. Die erstere ist nichts anderes, als ein Achthaben auf den Verlauf eines Gegenstandes und schliesst sich an die Begriffsbildung am meisten an vermittelst des schematisierenden Prozesses. Was das Sein des Gegenstandes und was das Zusammensein ergiebt, scheidet sich hier nur, indem die Begriffe übereinander zu stehen kommen und aus den oberen ausgeschieden wird, was den niederen angehört. Die Beobachtung setzt einen gegebenen Gegenstand voraus, also einen Begriff; dieser kann Subjektsbegriff oder Prädikatsbegriff sein, der Gegenstand ein Sein oder Tun, und die Beobachtung ist nun nichts, als die

Betrachtung des Veränderlichen am Gegenstande, um das Konstante, welches das Sein des Gegenstandes ausmacht, von dem Veränderlichen zu unterscheiden, was nur dadurch geschehen kann, dass man jenes in diesem wiederfindet. Je vollständiger man beobachtet hat, wie sich ein Gegenstand unter allen Umständen verhält, desto mehr wird man das Sein desselben, sein Wesen, unterscheiden können von dem, was aus seinem Zusammensein mit anderem entsteht. Der Unterschied zwischen Beobachtung und Versuch ist nur ein relativer: Versuch ist nur Beschleunigung der Beobachtung; durch den Versuch versetzt man selbst den Gegenstand in die Umstände, dass man sehen kann, wie er sich verhält. Offenbar gehört zum glücklichen Versuche, d. h. dazu, den Gegenstand unter solche Umstände zu bringen, dass sein Wesen erkannt wird, divinatorisches Talent, und der einzige Kanon, der aufgestellt werden kann, ist der, dass man keinem Versuche eher traue, bis er sich hinreichend bestätigt hat, dass man also immer sich des Ineinanderaufgehens von Versuch und Beobachtung versichere. (B, 299)

Zweite Abteilung.

Vom architektonischen Verfahren.

Sein kleinster Gegenstand ist jeder einzelne Begriff, als aus einer Mannigfaltigkeit von Urteilen entstehend; sein grösster die Totalität alles menschlichen Wissens. (§ 335)

Ich will mich noch einmal über die Voraussetzung erklären, die beim architektonischen Verfahren zu Grunde liegt. Wenn wir uns denken, alles geteilte Sein wäre in das Denken aufgenommen und jeder Begriff durch das Zusammentreffen des Verfahrens von oben und des Verfahrens von unten festgestellt und zugleich auch die einzelnen Urteile, die das Zusammensein eines jeden mit allen übrigen aussagen, so würde man doch nicht sagen können, die Idee des Wissens sei realisiert, weil zwar a l l e s Reale, aber doch nur in seiner Vereinzelung, auf ideale Weise im Denken gesetzt wäre, die Korrespondenz aber, die in unserem transcendenten Grunde gegeben ist zwischen dem Denken und dem Sein, eine solche ist, dass sie eben so sehr die alles umfassende Einheit zum Gegenstande hat, als die geteilte Vereinzelung. Was nun, die Totalität alles Einzelnen

vorausgesetzt, zu tun ist, um die Idee des Wissens vollständig zu realisieren, nämlich die symmetrische Verknüpfung jeder relativen oder der absoluten Totalität von Einzelheiten, das hervorzubringen ist die Aufgabe des architektonischen Verfahrens. (E, 300)

Schon im heuristischen Verfahren ist das architektonische mit vorausgesetzt; denn die Auflösung des Chaotischen erfordert Subordination und Koordination und ruht also auf dem Anordnen. Ebenso ruht aber auch das architektonische Verfahren auf dem heuristischen, denn damit geordnet werde, muss gegeben sein, und damit gegeben sei, muss gesucht sein, denn auch die Rezeptivität ist nicht ohne Selbsttätigkeit. Das heuristische Verfahren ist also das eigentliche Werden, das architektonische das Anordnen der Erkenntnis. (C, 301)

Was ist nun das Maximum, und was das Minimum für dieses Verfahren? Das Maximum ergiebt sich von selbst aus dem eben Gesagten. Wenn alle Einzelheiten auf dem Gebiete des Wissens gegeben sind, aber wegen der Geteiltheit als eine atomistische Mannigfaltigkeit, so kann die Aufgabe keine geringere sein, als diese Mannigfaltigkeit zu einer in sich verbundenen Einheit zusammenzufassen. Fragen wir aber nach dem Minimum, so kommen wir zurück auf den ersten Anfang, nämlich die sondernde Setzung von Etwas. Von hier aus war unsere erste Aufgabe, die erste Tatsache der organischen Affektion, in welcher ein Etwas zwar als Subjekt, aber fast als X gesetzt wird, in einen vollständigen Begriff zu verwandeln. Aufgabe für das Wissen wird dieses Kleinste aber nur, wenn wir gleich einen Schritt weiter gehen, nämlich auf die Identität eines einzelnen Bildes mit dem möglichst kleinen Allgemeinen. Die Fortbildung von hier aus geschieht nun in einer Reihe von Urteilen, und soll mit diesen architektonisch verfahren werden, so müssen sie eine wahre Einheit bilden. Ist das nicht, so sind sie entweder unvollständig, und dann ist es noch nicht Zeit zu architektonischem Verfahren, oder die erste sondernde Setzung ist falsch gewesen, man hat keinen Gegenstand gefasst, der auch nur relativ für sich gelten könnte, und es hat entweder eine Vermischung stattgefunden, die erst aufgehoben werden muss, oder man hat einen Teil genommen statt eines Ganzen. Der einzelne Begriff also ist

nur der kleinste Gegenstand für das architektonische Verfahren, und es hat dann die Form, die denselben bildende Reihe von Urteilen in ein System zu verwandeln. (E, 301)

Was liegt nun aber zwischen jenem Maximum und diesem Minimum? Wenn wir von unten anfangen, zunächst jede in der Tat für sich setzbare, d. h. einen besonderen Ort in der Totalität des Seins einnehmende Mannigfaltigkeit von Begriffen, und dann immer grössere einzelne wissenschaftliche Gebiete. also eigentlich immer dasselbe, nur dass der Begriff immer höher wird, auf den man bezieht. Aber nicht bloss die objektiven Reihen, auch die Denktätigkeiten, die ihren Zusammenhang nicht im Objekt, sondern im Subjekt haben, sind Gegenstand für das architektonische Verfahren. Denn wenn wir darauf sehen, dass zuletzt und definitiv zur Realisation der Idee des Wissens die Ausgleichung aller individuellen Verfahrungsweisen gehört, so können sie nur ausgeglichen werden, sofern man sie konstruiert. (E, 302)

> Zwischen beiden Endpunkten liegt auf der einen Seite die Architektonik einer einzelnen Wissenschaft, auf der andern die Anordnung einer subjektiven Gedankenreihe. (§ 336) — Man kann also zwei Verfahrungsarten unterscheiden, eine mehr subjektive und eine mehr objektive. (§ 337) — Jeder Begriff ist zu konstruieren in Bezug auf das System aller Begriffe im relativen Gegensatze seines Seins und Zusammenseins. (§ 338) — (Anmerk. Hierher gehört die berichtigte Theorie von attributis und modis.)
>
> Jede Reihe ist dialektisch (nicht rhetorisch) zu konstruieren nach dem Prinzip, dass alles bedingte Denken aufgehen soll in dem reinen. (339) — Die allgemeine objektive Architektonik ist auch die eines Begriffs, weil die Einheit aller Erkenntnis der Begriff der Welt ist, und ebenso ist es jede besondere. (§ 340)

Die Vollendung des Wissens ist die erfüllte Idee der Welt, die Zusammenordnung aller fragmentarisch entstandenen Erkenntnisse in eins. Eben diese Zusammenordnung ist die Aufgabe des architektonischen Verfahrens, das also die letzte Operation ist. Auf der andern Seite ist aber auch schon ein einzelner Begriff, sofern wir ihn als einen vollständigen denken, das Resultat eben dieser Tätigkeit. Vollständig ist nämlich der

Begriff, in welchem nicht nur das Wesen seines Gegenstandes gesetzt ist, sondern auch dasjenige, was in dem Gegenstande der Grund aller seiner Relationen ist, woraus seine zufälligen Beschaffenheiten und Veränderungen entstehen. Hierzu bedarf es einer Mannigfaltigkeit von Urteilen, er kann also nicht anders entstehen, als indem diese architektonisch behandelt, geordnet werden. Das sind die äussersten Punkte, und zwischen beiden wiederholt sich das architektonische Verfahren vielseitig und mannigfach und kommt uns beständig unter mannigfaltigen Gestaltungen vor. Wenn es das Ziel des architektonischen Verfahrens ist, eine Vielheit von Erkenntnissen in eine Einheit zu bringen, so ist das nicht nur von der unmittelbaren Einheit im Begriff zu verstehen, sondern auch von einer loseren, mehr mittelbaren Einheit, die nur ein Ganzes ist aus einer Mannigfaltigkeit. Worin besteht nun hier die Vollkommenheit, und was ist der Kanon dazu? Unser Denken, wie wir gesehen haben, entwickelt sich nicht aus einem Punkte, sondern es entsteht nur aus Reihen, die abgebrochen werden und sich mannigfach durchkreuzen. Das ist das Zufällige in unserem Denken, das sich zuerst in der ursprünglichen Entwicklung unseres Bewusstseins zeigt, denn da ist es zufällig sowohl für den Vernunfttrieb, als für die Welt, womit angefangen wird, dann aber auch sich fortsetzt und auf untergeordnete Weise von jeder Reihe gilt, die in einem einzelnen eine neue ist. Aber nicht nur wenn wir auf den einzelnen sehen, sondern auch darauf, wie sich die einzelnen Reihen in der Geschichte des menschlichen Bewusstseins objektiv gestalten, so finden wir, dass ein Zufälliges statt hat. Wir abstrahieren da freilich von dem, was von den einzelnen ausgeht, und haben die objektiven Reihen im Auge, deren jede einen Teil des menschlichen Wissens ausmacht, aber auch da ist es zufällig, dass die eine Reihe sich früher entwickelt und eher auf einen gewissen Punkt kommt, als die andere. Das architektonische Verfahren ist es nun, welches dem Zufall ein Ende macht, der in der Entstehung des Einzelnen gewaltet hat, indem es die Vielheit gestaltet zum Ganzen. Eben dieses aber kann nicht überall auf gleiche Weise und in gleichem Grade geschehen, es giebt also für die Einheit selbst ein Schwanken. Dieses macht nun, dass es nicht leicht ist, den Kanon des architektonischen Ver-

fahrens auf eine genügende Weise so auszudrücken, dass der Ausdruck zugleich ein materieller sei, weil er für die verschiedenen Grade ein anderer sein muss. Darin liegt aber, dass das Verfahren selbst Kunst ist, was es nicht wäre, wenn man den Kanon genau als einen materiellen aufstellen könnte, denn dann wäre die Anwendung etwas rein Mechanisches, und ist das Verfahren Kunst, wie das heuristische, wo das Gelingen auch nur vom divinatorischen Talent ausgeht, so kann der Kanon auch nur ein formeller Ausdruck sein. Wollen wir ihn nun bestimmen, so haben wir dazu die Vielheit, die gegeben ist, und die Einheit, die hervorgebracht werden soll. Die Vielheit ist aber selbst eine unbestimmte, wie die Verwandtschaft alles Einzelnen unter sich, und wenn die Erkenntnisse, welche unter eine gewisse Einheit gebracht werden können, durch ein architektonisches Verfahren darunter gebracht werden sollen, so ist es nicht möglich, dass diejenigen alle wirklich zusammengestellt werden, die dessen fähig sind, weil jedes Einzelne selbst wieder eine Einheit ist, die eine Vielheit unter sich begreift. Das architektonische Verfahren trifft von dieser Seite mit dem heuristischen zusammen, weil man doch wieder mit einer Auswahl aus dem Gegebenen anfangen muss. Was aber die Einheit betrifft, die hervorgebracht werden soll, so ist diese auch nicht in allen Fällen dieselbe: es giebt eine strengere und eine losere, und in jedem einzelnen Falle wird es möglich sein, die Einheit loser oder strenger aufzufassen. Was ist nun die Regel des architektonischen Verfahrens in Beziehung auf die Auswahl aus der gegebenen Mannigfaltigkeit und auf die Konstruktion der Einheit? Der Kanon ist dieser: Man muss, zuerst auf die Vielheit der gegebenen Erkenntnisse sehend, die Auswahl aus ihnen so treffen, dass diejenigen unter die Einheit gefasst werden, welche am vollkommensten die übrigen, die nicht mit aufgefasst sind, repräsentieren. Dies scheint eine leere Formel zu sein, wir müssen sie also in eine wirkliche Anschauung auflösen. Wenn ich sage: Die unter die architektonische Einheit zusammengefassten Erkenntnisse sollen die übrigen repräsentieren, so heisst das: Es soll in ihnen das Gesetz liegen, wonach sich jeder die verschwiegenen, aber unter ihnen mitbegriffenen Erkenntnisse mit konstruieren kann. Je vollkommener

dieses erreicht wird, desto vollkommener ist das architektonische Verfahren. So wie nun dem Gegenstande nach das architektonische Verfahren mehr ein objektives und mehr ein subjektives sein kann, ebenso kann auch dieses Gesetz mehr ein objektives und mehr ein subjektives sein vermöge der Art und Weise, wie die zusammengefassten Erkenntnisse die fehlenden repräsentieren. Man denke sich ein System von Naturkörpern architektonisch aufgestellt. Soll es enger sein, so werden bloss die Gattungen aufgestellt, die Arten nicht, die Gattungen dann aber so, dass der Umkreis der Arten aus der Stellung mit abgenommen werden kann. Wird dies nicht geleistet, so ist noch das Fragmentarische, das Chaotische geblieben, das aufgelöst werden soll. Das wäre eine objektive Anwendung des Kanons. Unter der subjektiven verstehe ich dieses, wenn der Grund, vermöge dessen die Aufstellung gemacht wird und das Fehlende ergänzt werden kann, in der eigenen Subjektivität, in der eigenen Art der Gedankenverbindung der Anordnenden liegt. Jene objektive liegt mehr auf der Seite der Wissenschaft, diese subjektive mehr auf der Seite der Kunst, so aber, dass jene doch mehr die Kunst ist in der Wissenschaft, diese mehr die Wissenschaft in der Kunst. Sehen wir nun zweitens auf die Einheit, welche konstruiert werden soll, so ist gezeigt, dass hier ein grosser Spielraum stattfindet, aber wir dürfen sie nicht als etwas völlig Unbestimmtes ansehen, denn wäre sie das, so wäre kein architektonisches Verfahren möglich. Indem sie aber keine absolute ist, muss sie bestimmt sein durch Quantität und Qualität der zu verbindenden Vorstellungen. Durch die Quantität, weil die Einheit um so mehr nur eine mittelbare ist, je mehr von demjenigen, was unter ihr begriffen ist, verschwiegen wird, um suppliert zu werden; wir werden sagen müssen, dass die Einheit selbst durch die Menge der Vorstellungen in dieser Hinsicht bestimmt wird; sie ist nur eine unmittelbare in dem Masse, als sie unmittelbar alles unter ihr Gefundene zusammengefasst enthält, so dass es als Totalität wirklich hingestellt werden kann. Noch mehr aber wird sie bestimmt durch die Qualität der Vorstellungen, die verknüpft werden sollen. Denn es ist offenbar, dass eine objektive Reihe von Vorstellungen einer strengeren Einheit fähig ist, eine subjektive nur einer loseren, und darin liegt das Auseinandergehen

des mehr Objektiven und des mehr Subjektiven. Das erstere ist immer ein Teil von der allgemeinen Konstruktion der Wissenschaft, das andere ein Teil der allgemeinen Konstruktion der Kunst. In Beziehung auf diese beiden Zielpunkte, auf die Wissenschaft und auf die Kunst im Ganzen, haben wir nun alle architektonischen Akte anzusehen, und der Kanon ist, dass in dieser Duplizität das Verfahren im Ganzen um so vollkommener ist, je mehr die Einheit so scharf geformt ist, als sie es der Natur der Sache nach sein kann. Wenn aber gesagt ist, dass die Verknüpfung objektiver Gedankenreihen mehr der Wissenschaft, die Verknüpfung subjektiver Gedankenreihen mehr der Kunst angehört, so ist das nicht so zu verstehen, als ob hier von dem, was Kunst ist, im engeren Sinne, z. B. von Rhetorik, die Rede wäre, denn wir reden hier immer nur von dem Denken, welches nach der Idee des Wissens gebildet sein soll. Die eigentlichen objektiven Gedankenreihen führen auf die Darstellung irgend eines bestimmten Teiles des Wissens selbst, wobei, weil die Verknüpfung objektiv ist, alles auf das reine Denken zurückgeführt sein und jedes seine Stelle in der Organisation einnehmen muss. Diese architektonische Zusammenfassung wollen wir die systematische nennen, aus der alles Individuelle verschwinden, in der alles Subjektive aufgelöst sein soll. Das ist die Idee, die aber freilich niemals vollkommen erreicht wird. Indem aber die Verknüpfung eine objektive ist, so liegt auch nichts darin und soll nichts daraus hergeleitet werden, als was objektiv darin liegt und objektiv daraus folgt. Ein anderes ist es mit der architektonischen Verknüpfung einer subjektiven Gedankenreihe. Diese ist in Vergleich mit jener eine freie Komposition, trotzdem ihr Inhalt auch ein Wissen sein und nicht in Bildern aufgehen soll, wie bei der Kunst im engeren Sinne. Wir haben es hier also mit der Theorie der Komposition zu tun, sofern ihre Prinzipien aus der Dialektik zu entnehmen sind. Wenn wir nun in dieser Beziehung die beiden Formen vergleichen, das systematische und das freie architektonische Verfahren, so muss, auf die Wissenschaft bezogen, das freie als das Frühere, das systematische als das Spätere angesehen werden. In dem Masse, als die Einheit ihren Ort hat im System und in demselben schon eingebürgert ist, ist kein anderes, als ein systematisches Ver-

fahren möglich; es ist dann aufgegeben. Wenn z. B. eine Wissenschaft schon feststeht und die Gedankenreihe, die aufgestellt werden soll, einen Punkt des Systems betrifft, so ist die Einheit des Ganzen mit dem Ort derselben schon da, und dadurch ist das systematische Verfahren bestimmt aufgegeben, und man muss sich auf das anerkannte System der Disziplin beziehen. Wo aber das noch nicht ist, wo also die einzelne Behandlung eines Gegenstandes der systematischen vorangeht, da ist das systematische Verfahren auch im voraus nicht postuliert, ja es ist nicht einmal möglich, weil es keinen Anknüpfungspunkt hat; wird es aber auch da eingeleitet, so hat es doch nicht den rein objektiven Charakter und bleibt unsicher, bis es allmählich dadurch erwächst, dass man von allen einzelnen Punkten aus das System bewährt findet. Überall also, wo das Einzelne dem Ganzen vorangeht, ist nur ein freies architektonisches Verfahren möglich, und dies erscheint als das Vorläufige, woraus sich das Systematische entwickeln soll. Hieraus können wir nun sehen, wie sich der allgemeine Kanon auf diese Form bezieht und wie er dann näher bestimmt erscheint. Allemal ist die Einheit, welche aus der Vielheit entstehen soll, desto schärfer bezeichnet und desto bestimmter, je mehr sie selbst wieder als Teil eines Ganzen erkannt wird. Es kann also auch die Einheit im freien architektonischen Verfahren niemals so streng gehalten sein, als im systematischen, denn nur in dem letzteren ist sie in der doppelten Bestimmtheit, und darum muss das freie immer nur als untergeordnet, nur als ein Übergang erscheinen, um so vollkommener, je mehr die Einheit schon so gefasst wird, dass sie die mannigfachsten Anreizungen enthält, auf das grössere Ganze zurückzugehen, und in demselben für die schärfere Einheit den Ort zu suchen, damit allmählich in Beziehung auf alle Teile das systematische Verfahren eintreten könne. Was aber wieder die andere Seite des Kanons betrifft, nämlich die Vielheit, welche wirklich zusammengefasst wird, inwiefern diese allemal eine unendliche ist, so dass zu gleicher Zeit immer eine Auswahl stattfindet, so ist im allgemeinen der Kanon so gefasst, die Zusammenstellung sei um so vollkommener, je mehr das Einzelne darin repräsentiert sei, d. h. je mehr Anregung darin liege, das nicht darin Liegende repräsentiert zu finden. Dies Finden des Nicht-

mit-gesetzten ist offenbar ein anderes im freien architektonischen Verfahren, als im systematischen. In dem letzteren ist es eine Operation, die sich von selbst ergiebt, und jeder macht sie in dem Masse, als er ihr gewachsen ist; aber im freien architektonischen Verfahren sind die Verhältnisse der einzelnen Gedanken noch nicht so fest bestimmt, und darum ist hier die Vollkommenheit in einem weit höheren Grade Kunst. Wir können nur diese Formel aufstellen für die Vollkommenheit des freien, dass in der Darstellung jedes Gedankens dasjenige der Grad der Lebendigkeit ist, wie sich die Untergeordneten von selbst daraus entwickeln, also, den Begriff intellektuell betrachtet, wie sich die niederen Gegensätze daraus entwickeln, den Begriff als Schema betrachtet, wie ausser der hingestellten, die anderen Modifikationen möglich sind; so dass alles darauf ankommt, in welcher Vollkommenheit der Begriff selbst gegeben ist. Was die systematische Form betrifft, so soll in dieser die Einheit, wie sie eine strengere ist, der Inbegriff der verknüpften Mannigfaltigkeit, ein Begriff werden, und die Vollkommenheit besteht darin, wie vollkommen der Begriff sei; sie will also absolute Vollkommenheit des Begriffs, strebt nach gänzlicher Durchdringung von Formel und Schema. Diese ist aber in einem einzelnen Begriffe nie vollständig zu erreichen, wir müssen also sagen, dass jede systematische Zusammenstellung in dem Masse, als die ganze Reihe, zu welcher der Gegenstand gehört, noch unbestimmt ist, immer noch eine Einseitigkeit in sich tragen wird, entweder so, dass die Reihe, die zusammengefasst wird, aus solchen Begriffen besteht, welche mehr auf der Seite der Formel, oder der Ableitung durch Gegensätze, oder aus solchen, welche mehr auf der Seite des Schemas liegen, und dass das systematische Verfahren noch nicht anders betrachtet werden kann, als nur in dieser Duplizität.

Sehen wir zuerst auf das systematische Verfahren, insofern die Begriffe mehr den Charakter des Bildes haben, so ist die Vollkommenheit offenbar die, dass klar sei, wie die untergeordneten Bilder in den allgemeineren völlig aufgehen, wie die allgemeinen in den untergeordneten völlig erschöpft sind; denn dann ist klare Anschaulichkeit in der Darstellung, sowie nur dann die strenge Einheit darin ist. Sehen wir aber zugleich auf die andere Seite, so liegt auch in jedem unter-

geordneten Bilde noch eine unendliche Mannigfaltigkeit, und je mehr man hinabsteigt, desto mehr nähert man sich dem Einzelnen und desto mehr treten die Bestimmungen ein, welche die Relationen des Dinges darstellen, sein Zusammensein mit allem Übrigen, während sein Sein mehr im Allgemeineren ist. Die Relationen eines Gegenstandes sind aber ein Unendliches; da sie also explicite unmöglich alle in die Darstellung aufgenommen werden können, so kommt es auf die repräsentative Kraft derer an, die wirklich aufgenommen werden. Bestimmungen, welche zum Sein des Gegenstandes gehören, können nicht Bestimmungen repräsentieren, die zum Zusammensein desselben mit anderem gehören, das ist klar; aber auch unter den gleichartigen Bestimmungen muss eine Auswahl getroffen werden, da sie nicht alle gleiche repräsentative Kraft haben. Die Vollkommenheit ist immer nur, wenn der Begriff die Unendlichkeit auf eine lebendige Weise in sich enthält.

Gehen wir auf die andere Seite des systematischen Verfahrens, so haben wir schon gesehen, dass die Vollkommenheit der lebendigen Konstruktion des Begriffs nur in der Duplizität des Gegensatzes liegt. In dieser ist allemal eine unendliche Möglichkeit mannigfacher Komplikationen, weil in jedem Gliede des Gegensatzes zwei Faktoren gegeben sind, und eine unendliche Verschiedenheit in ihrem Zusammensein stattfindet von dem Nullwerden des einen bis zum Nullwerden des andern, und so wie der Begriff einer lebendigen Kraft so aufgefasst wird, so ist die Mannigfaltigkeit des Besonderen schon mit darin. Aber wie steht es nun hier in der Zusammenfassung des Mannigfaltigen? Offenbar muss hier die Einheit überall auf ein Höheres zurückweisen, auf eine Einheit, wovon sie selbst nur ein Teil ist. Darum sehen wir, wie ein Verfahren dieser Art immer den Schein der Willkür haben muss, wenn es nicht eine systematische Basis vor sich hat, auf der es ruht. Das ist eine Betrachtung, welche für die Geschichte der Wissenschaft besonders wichtig ist. Man hat es vielen wissenschaftlichen Produktionen zum Vorwurf gemacht, dass Willkür in ihnen sei. Das ist aber gar nicht zu vermeiden, wenn es an einer solchen systematischen Basis fehlt.

Solange das architektonische Verfahren noch in dieser Duplizität liegt, entweder mehr auf der Seite des Bildes, oder

mehr auf der Seite des Gegensatzes, solange ist die wahre wissenschaftliche Konstruktion noch nicht da. Die Durchdringung beider Richtungen kann aber nicht in einem einzelnen Gebiet sein, sondern nur in dem ganzen Wissen, und dieses führt uns nun auf das letzte Ziel des architektonischen Verfahrens, auf eine Konstruktion der Gesamtheit alles Wissens, worin sich alle Unvollkommenheiten auflösen. (B, 303 ff.)

Das allgemeine Teilungsprinzip ist der doppelte Gegensatz des Idealen und Realen in Vernunft und Natur. (§ 341) — Auf dem doppelten fliessenden Gegensatz beruht der relative einer spekulativen und empirischen Wissenschaft. (§ 342) — Die Einheit beider, die aber immer nur in der wissenschaftlichen Gesinnung ist, ist die Idee der Weltweisheit. (§ 343) — Die Idee des Wissens unter der isolierten Form des Allgemeinen ist die Dialektik. (§ 344) — Die Idee des Wissens unter der isolierten Form des Besonderen ist die Mathematik. (§ 345) — In jedem realen Denken ist daher so viel Wissenschaft, als darin ist Dialektik und Mathematik. (§ 346)

Von der Konstruktion der Gesamtheit alles Wissens müssen wir sagen, dass sie niemals gegeben sein kann, immer aber muss vorausgesetzt werden, wie sie es auch gewesen ist, auf welche sich immer alle fragmentarischen Versuche bezogen haben. Sie erscheint völlig identisch mit dem, was wir in unserer Theorie aufgestellt haben, so dass sich dieses hier bestätigt. Überall hat sich in der Wissenschaft der Gegensatz des mehr Empirischen und des mehr Spekulativen ausgebildet. Dieser beruht auf dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, der unter der Form des Allgemeinen aufgefasst, das Spekulative ist, in welchem überall die Deduktion die Oberhand hat; unter der Form des Besonderen, aber immer in Beziehung auf die Idee des Wissens aufgefasst, ist er das Empirische, wo die Induktion überwiegt. Das Bestreben, beides immer mehr ineinander aufgehen zu lassen und zu durchdringen, ist das eigentlich Philosophische. Darin stimmen alle überein. Ebenso wenn wir auf den Inhalt sehen, so hat sich alles reale Wissen immer geteilt in Naturwissenschaft und Geschichte. Diese Teilung ruht auf einem doppelten Gegensatze. Was wir Natur nennen im Gegensatz gegen Geschichte, ist das Reale, was ideal werden will, und was wir Geschichte nennen im Gegen-

satz gegen Natur, ist das Ideale, was real werden will, weil sich die Vernunft immer der Natur einbildet. In dieser Teilung hat sich beständig alles Wissen bewegt. Sie ist aber nur ein relativer Gegensatz, dessen ein Glied nicht ohne das andere zu denken ist, und die Auflösung beider in einander ist die reale Seite der Philosophie. In beiden Gegensätzen nun ist in der Tat, ihrem wahren Inhalte nach, die Idee des Wissens erschöpft, und ausserdem giebt es nichts weiter, als die Behandlung dieser Idee selbst, die immer nur auf zweifache Weise da gewesen ist: in Beziehung auf den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen. Die Beziehung des Denkens und Seins auf einander, und das ist die Idee des Wissens, auf allgemeine Weise aufgefasst, ist das, womit wir uns hier beschäftigt haben, die Dialektik, die wir nur von der Seite der Kunst gefasst haben. Sie kann es aber immer nur mit der Idee des Wissens zu tun haben und giebt dem realen Wissen die Form. Die Beziehung des Denkens und des Seins auf einander dagegen, unter der Form des Besonderen aufgefasst, ist die Mathematik in ihrem ganzen Umfange, die es mit dem Quantitativen zu tun hat, mit der Grösse, wie sie identisch gesetzt wird im Denken und im Sein. Die Sätze, welche die Dialektik als Kunst aufstellt, beziehen sich auf alles Wissen ganz allgemein. Könnte sie selbst Wissenschaft sein, welches dann Transcendentalphilosophie wäre, von welcher wir gesagt haben, dass sie noch nicht da sei, so müsste sie doch denselben Gesetzen unterworfen sein; sie würde ebenso, trotz ihres Nötigens, nur das architektonische und heuristische Verfahren haben, und in das erstere endigen. Die absolute Architektonik ist nichts, als die erfüllte Idee des Wissens in der Identität des Ethischen und Physischen, die vollendete Philosophie, auf welche alles Wissen immer die Tendenz haben muss. Wir sind noch sehr weit davon entfernt, aber niemand ist ein Philosoph, der sie nicht anstrebt. (B, 309 f.)

Was die objektive Seite dieses Verfahrens betrifft, d. h. die Anordnung der Elemente, aus welchen die Begriffe konstruiert sind, denn hier ist die Begriffsbildung vorzugsweise ins Auge zu fassen, so kommt, wenn wir auf dasjenige sehen, was zwischen beiden Enden der Begriffsbildung liegt, alles an auf die richtige Teilung; das architektonische Verfahren muss

also am meisten der Teilung und Entgegensetzung zugewendet sein und auf Organisation aller Wissenschaften, als Einheit betrachtet, ausgehen. Wir müssen uns nun darüber einigen, inwiefern das Wissen selbst auf dem Punkte steht, dass wir diese Organisation versuchen könnten. Geschichtlich, sehen wir, sind die Ansichten über die Teilung verschieden gewesen, am meisten zusammenhängend mit den verschiedenen Betrachtungen über die Form des Wissens und dessen, was jenseits seiner Grenzen liegt. Da können wir also nur zweierlei tun, entweder fragen, welches sind die Prinzipien der Konstruktion, welche dem Verfahren, das wir angewandt haben, die natürlichen sind, um daraus die Architektonik zu entwickeln; oder, die bisherigen Auffassungsarten vergleichend, fragen, welche ist die beste und welche die schlechteste. Durch das erstere würden wir zu den bisherigen noch eine Art mehr geben, durch das zweite würde unser Verfahren in Kritik übergehen, in eine kritische Geschichte der Philosophie. Beides aber würde uns über unser Gebiet hinausführen. Zum ersteren sind jedoch alle Momente in unseren bisher aufgestellten Prinzipien gegeben, und wir dürfen sie nur zusammenfassen. Wir haben unterschieden die spekulative und die historische Form des Wissens und zwar so, dass wir gezeigt haben, jedes Wissen, welcher auch sein Gegenstand sei, könne die eine Form haben, oder die andere, je nachdem dabei das von der intellektuellen Funktion, oder das von der Wahrnehmung ausgehende Verfahren die Oberhand habe. Da haben wir also zwei verschiedene Formen, die wir nicht als einander untergeordnet, sondern als einander ergänzend, anzusehen haben, und nur in der Durchdringung beider kann die absolute Vollkommenheit des Wissens gegeben sein. Ferner sagten wir, alle Teilung und Entgegensetzung müsse von dem ausgehen, was in unserem eigenen Selbstbewusstsein als Bedingung alles Wissens gegeben sei, von der Entgegensetzung des Denkens und des Seins und der Identifikation beider, d. h. vom Gegensatz des Idealen und des Realen, so dass wir die Identität des Idealen und des Realen einerseits mit dem Übergewicht des Idealen und andererseits mit dem Übergewicht des Realen als den vollkommensten Gegensatz aufstellen mussten. Das eine nun giebt uns das ethische, das andere das physische Wissen,

und das eine wie das andere wird unter beiden Formen sein müssen, so dass wir eine spekulative und eine empirische Ethik, und eine spekulative und eine empirische Physik haben werden. Der spekulativen Form muss die Richtung auf die empirische, der empirischen auf die spekulative von vorn herein eingebildet sein, wie wir es in unserm ersten Teile begründet haben.

Ausserdem giebt es nur noch zweierlei, was sich hiervon trennen lässt, sofern es die Idee des Wissens selbst zur Anschauung bringt, nämlich die Dialektik und die Mathematik, welche beide das reale Wissen umschliessen und kritisieren, so dass in jedem wirklichen Denken, welches ein reines Denken sein und an das Wissen so annähern will, dass es im Zusammenhang mit dem andern, dem architektonischen Verfahren unterworfen werden kann, nur so viel Wissen ist, als darin Dialektik und Mathematik ist. Dies ist allgemein anerkannt, nur muss eine Einseitigkeit aufgehoben werden. Jeder nämlich wird sagen, die Mathematik stehe in näherem Verhältnis zur Physik und die Dialektik zur Ethik. Darin liegt aber eine Täuschung, indem man beide Gebiete mit den beiden Formen verwechselt, als ob die Physik mehr der empirischen, die Ethik mehr der spekulativen Form eignete. Das Wahre ist, dass die Mathematik mehr der empirischen, die Dialektik mehr der spekulativen Form verwandt ist. So wie ich ein Denken in der Zeit betrachte, habe ich darin abzuschätzen, was Wahrheit darin ist und was Irrtum, also ein rein quantitatives Verhältnis, auch habe ich nach den Koeffizienten seiner Genesis zu forschen, und das fällt der Mathematik anheim. Eine spekulative Naturwissenschaft kann aber immer nur nach dialektischen Prinzipien angelegt werden, indem es dabei auf richtige Konstruktion ankommt, und besonders auf den Gegensatz des Für-sich-gesetzt-seins und des Zusammenseins. Wenn nun alle Philosophen die Mathematik allein als dasjenige dargestellt haben, was dem philosophischen Erkennen vorangehen müsse, so scheint das einseitig; allein es beruht darauf, dass, ehe das Denken technisch behandelt werden kann, das gewöhnliche, verworrene Denken, was Erfahrung werden will, bestimmt geordnet sein muss. Diese innere Ordnung aber ist die Frucht der Mathematik,

die also insofern die Möglichkeit eines dialektischen Verfahrens bedingt, wie das Empirische immer dem Spekulativen vorangeht. Diesen Kanon aber, dass jedes Wissen nur insofern ein Vollendetes sei, als darin Dialektik und Mathematik vereinigt sei, glaubte ich als den allgemeinsten zum Schluss aufstellen zu müssen. (C, 310)

Anhang.

I.

Auszug aus Schleiermachers Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer (W. Abt. III B. 5):

§§ 1—63, (64—74), (75), 76, 95, (96), 106—109, 123, 126, 127, 151—154, 168—176, 179, 180, 234—253, 278—282, 294, (296), 299, 301, 302.

SS. 305, 333, 334, 337, 338 f., (339), 340, 343, 344, 345, (350 ff.), 355, 357, 359 ff., 367, (379), 388 f., 389, 390, 392 f., 393 f., 394, 395 ff., 397 ff., (400—418), 404 f., 407, 423 f., 440, 441, 444, (445, 449, 450, 452), 453, 454 f., (456, 459, 460, 461), 464, 467 f., 468, (472).*)

---

1. Die Voraussetzung des höchsten Wissens für eine einzelne Wissenschaft.

§ 1. Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muss sich auf eine höhere und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgeht.

Einer besonderen Wissenschaft sind notwendig mehrere beigeordnet. Jede sei Entwicklung einer bestimmten Anschauung, so gehören diese entweder zusammen als Teile einer grösseren, aus welcher allein ihr Zusammengehen kann verstanden werden, und so fort bis zu einer höchsten, alles unter sich begreifenden Anschauung, welche dann der Gegenstand der höchsten Wissenschaft wäre; oder sie gehören auseinander, und auch dann ist jede nur vollkommen Wissenschaft, wenn dieses Verhältnis mitgewusst wird, dessen Erkenntnis dann das höchste Wissen wäre. —

Jede besondere Wissenschaft sei ein Ganzes von Folgerungen aus einem bestimmten Punkt, so ist dieser entweder als ein untergeordneter selbst durch Folgerung gefunden bis auf einen höchsten, der mit der Art ihn zu finden, zugleich notwendig und ursprünglich gesetzt ist durch das höchste Wissen, ohne welches dann auch jene Wissenschaft nicht vollkommen ist; oder die Anfangspunkte aller besonderen Wissenschaften sind jeder für sich ursprünglich gesetzt und dann sind sie nur vollkommene Wissenschaften, wenn das Verhältnis ihrer Anfänge unter sich gewusst wird, welches dann das höchste Wissen wäre.

*) *Die nicht eingeklammerten Zahlen bezeichnen Stellen, die unten abgedruckt sind (einige als Fussnoten an entfernten Orten), die eingeklammerten bezeichnen Varianten und Erläuterungen, auf die unten bloss hingewiesen wird. Das Kleingedruckte enthält nicht durchweg Ausführungen der §§, sondern auch Erörterungen, die, den parallelen, anders geformten Entwürfen entnommen, von Schweizer eingeschoben und angegliedert worden sind; sie sind durch einen Strich abgetrennt. Die Vorlesungsexcerpte befinden sich unter dem Text.*

Eine einzelne Wissenschaft kann nicht für sich fertig werden. Kann man von einem höchsten Wissen ausgehen durch Entgegensetzung, so kann alles Einzelne von oben herab als Wissen werden. Aber jenes höchste Wissen kann kein bestimmtes Sein als Gegenstand ausser sich haben, denn diesem müsste anderes koordiniert sein. Es kann also nur selbst sein Gegenstand sein. Sollen aber von einem solchen aus die einzelnen Wissenschaften zustande kommen, so müsste es zugleich den Teilungsgrund für diese in sich enthalten. Man hat beides nicht immer verbunden. Seit Aristoteles fast immer Metaphysik und Logik getrennt, erstere dann selbst wieder Mannigfaltiges und nicht die Gesamtkonstruktion enthaltend. Neuerdings mehr zur Einheit zurückgekehrt, jedes System seine Encyklopädie. Daher mehrere gleichzeitige Gestaltungen derselben Wissenschaft, Physik mechanische und dynamische, Ethik eudämonistische und imperative. Bei ähnlichem Verfahren also auch Einseitigkeit zu besorgen. —

Die Mitteilung einer besonderen Wissenschaft für sich kann keinen absoluten Anfang haben. Die einzelne Wissenschaft kann auch nicht einen unmittelbar gewissen Satz an ihrer Spitze haben.

§ 2. Auch in ihrer Ableitung vom höchsten Wissen kann eine untergeordnete Wissenschaft nur mit den ihr beigeordneten und entgegengesetzten zugleich vollkommen verstanden werden.

Jede sei von den andern verschieden nur durch den Gegenstand, so ist das Herausnehmen eines bestimmten Gebietes aus einer allgemeineren Anschauung nur begriffen, wenn auch das nicht mit Eingeschlossene in seinem Verhältnis zur höheren Anschauung ausdrücklich begriffen ist, und eine bestimmte Reihe von Folgerungen aus einem Punkt ist nur begriffen, wenn die übrigen ebenfalls in Absicht auf ihren Ursprung aus demselben Punkt begriffen sind.

Jede sei von den andern verschieden auch durch das Verfahren, so ist auch das bestimmte Verfahren in einer jeden nur vollkommen erkannt, wenn das neben ihm bestehende als solches auch erkannt ist.

§ 3. Ausser der Ableitung vom höchsten Wissen betrachtet, sind alle besonderen Wissenschaften nur ein Werk der Meinung.

Wenn Gesetz der Aussonderung einer Masse des Wissens aus dem Ganzen, und Unterschied des Eingeschlossenen und nicht Eingeschlossenen nicht erkannt ist, so ist es nur willkürlich, dass und wie man einiges Wissen anderem entgegensetzt und von dem übrigen gesondert zu einem Ganzen bildet. Die Willkür im Denken aber ist Meinung. —

Wenn aber das Gesetz der Aussonderung und das Wesen des nicht Ausgesonderten gegeben ist, so ist aus der höchsten Wissenschaft selbst abgeleitet.

§ 4. Inwiefern etwa das höchste Wissen selbst ein Mannigfaltiges, Wissenschaft, wäre, so würde von dem Einzelnen darin Enthaltenen, das Obige, § 2 und 3 ebenfalls gelten.

Denn dieses Einzelne wäre ebenso notwendig einander beigeordnet und entgegengesetzt, entweder durch Abstammung von einem höchsten Anfang oder schlechthin, und ist nur vollkommen verstanden, wenn dieses Verhältnis verstanden ist. —

Inwiefern jedes einzelne bestimmte Wissen als solches ein anderem entgegengesetztes sein muss, gilt eben dieses auch von allem einzelnen Wissen, das in der obersten Wissenschaft selbst begriffen wäre, in Beziehung auf den obersten Satz derselben.

§ 5. Das höchste Wissen ist aber auch nur vollkommen verstanden, wenn das besondere untergeordnete vollkommen verstanden ist.

Denn bildet beides keinen Gegensatz, so ist auch das höchste Wissen nicht das höchste; ist beides entgegengesetzt, so ist auch jedes nur verstanden mit seinem Gegensatz zugleich. —

Jedes Auffassen eines Wissens mit seinem Gegensatz, setzt voraus ein Wissen dessen, was durch diesen Gegensatz geteilt ist, und jedes Auffassen eines einfachen Wissens ist zugleich ein Wissen dessen, was darin entgegensetzbar ist.

§ 6. Alles Wissen kann also nur insgesamt zugleich vollendet sein und vollkommen.

Wegen § 1, 2, 4 und 5, da alles Wissen entweder schlechthin einfach ist und dann das höchste, oder abgeleitet, zusammengesetzt, also entgegengesetzt, und dann in ein bestimmtes Gebiet des Wissens, eine Wissenschaft, gehörig.

(Anmerk. Von hier aus kann man 1. alles Interesse am Wissen für Wahn erklären und alle Bearbeitung der Vorstellungen nur auf den Empfindungszustand beziehen, 2. die Wissenschaft aufgeben, aber doch eine Läuterung der Meinungen und Ausmerzung des Irrtums anstreben, 3. die Wissenschaft im höchsten Sinn ansehen, als das innerlich Vollendete, aber zugleich erkennen, dass die wirkliche Wissenschaft sowohl, als auch die wirkliche Darstellung des höchsten Wissens immer nur Abbild sein kann, in der Annäherung begriffen.)

§ 7. Bis dahin ist kein Grund, weshalb nicht das Wissen auf allen Punkten zugleich sollte im Werden begriffen sein.*)

Da sowohl Niederes und Höheres als Beigeordnetes und Entgegengesetztes in der Vollendung gleich sehr durch einander bedingt, und jedes ein gleich notwendiger Teil des Ganzen ist, so kann jeder Punkt gleich gut Anfangspunkt werden durch die Richtung auf das Wissen überhaupt, und jeder Anfang ist gleich unvollkommen.

---

*) *Vorles.*: Man müsste entweder überall zugleich anfangen, oder es sei gleichgültig, wo man anfange, aber dann sei alles andere Wissen vorausgesetzt.

§ 8. Die Darstellung einer einzelnen Wissenschaft kann unvollkommen anfangen, entweder, indem sie auf kein höchstes Wissen bezogen, sondern unabhängig hingestellt wird, oder indem sie von einem höchsten Wissen abgeleitet wird, das aber selbst nirgends vorhanden und dargestellt ist.

Im ersten Fall will sie sich innerhalb ihrer Grenzen möglichst vollenden, ihre Ableitung aber hinzufügen, wenn das gleichzeitig werdende höchste Wissen wird vollendet sein. Im andern Fall will sie im Zusammenhang mit dem gleichzeitig werdenden höchsten Wissen selbst werden, und behält sich vor, nach allen Seiten hin sich zu vollenden, indem alles vollendet wird. —

Reisst man die einzelne Wissenschaft von der obersten völlig los, so eignet man ihr willkürlich eine ihr nicht gebührende Selbständigkeit zu; leitet man sie aber von einer noch nicht anerkannten Darstellung des höchsten Wissens ab, so kann das, was den Grund der Gewissheit der Wissenschaft enthalten soll, selbst nur als Meinung auftreten.

§ 9. Bei der ersten Art des Anfangs ist die Bestimmung des Gegenstandes der Wissenschaft willkürlich, und die ganze Darstellung sinkt in das Gebiet der Meinung zurück.

Denn die Notwendigkeit kann nicht erkannt sein, dass der Gegenstand als Gegenstand des Wissens ein Besonderes und Ganzes für sich ist. Dies hindert aber nicht, dass nicht alle Teile der Darstellung vollkommen wahr seien. —

Geschichtlich sind die realen Wissenschaften eher entstanden als die dialektischen, und wir sind noch nicht auf dem Punkte, dieses umzukehren. Die Zusammenstellung erscheint hier willkürlich und von fremdem Interesse ausgehend. Wenn aber auch die Anfänge der einzelnen Wissenschaften von fremdem Interesse ausgehen können, so hat doch die echt wissenschaftliche Richtung immer auch gleichzeitig sich geltend gemacht.

§ 10. Die Abgrenzung der Wissenschaft muss also durch ein dem Wissen fremdes Interesse bestimmt worden sein.

Denn sie muss einen Grund haben. Von der Richtung auf das Wissen aber kann nicht die Losreissung aus dem Zusammenhang mit der Gesamtheit des Wissens ausgehen. Am besten noch ist dieses Verfahren, wenn es gegründet ist in dem Interesse an dem Gegenstande an und für sich. Jede andere Entstehungsart ist noch zufälliger und lässt also noch weniger Wahrheit in der Darstellung erwarten.*) —

---

*) *Schleiermacher führte in den Vorles. besonders auch das Interesse an der Existenz an als etwas, wodurch der Mensch zur Bearbeitung vieler Wissenschaften getrieben wird. Z. B. die Ethik selbst kann aus diesem Interesse entstehen, wird dann aber eine eudämonistische Richtung erhalten. (Anm. v. Schweizer.)*

Denn dieses Wohlgefallen an dem Gegenstand ist eine Wahlverwandtschaft mit dem Gegenstand, eine Vorliebe für die Beschäftigung mit ihm. —

Wenn die Wissenschaften von einem fremden Interesse aus betrieben werden, so entstehen Begriffsbildungen und Einteilungen, welche, wenn die wissenschaftliche Grundlage gefunden ist, wieder aufgehoben werden müssen. Beispiel von Botanik.*) Da nun der Inhalt unserer Wissenschaft (der Ethik) auch in genauer Beziehung auf die Existenz steht, so müssen wir auch hier gegen dasselbe auf unserer Hut sein. —

Die Willkür ist dabei durch ein dem Wissen fremdes Interesse bestimmt, es sei nun das an der Beschäftigung mit dem Gegenstande, oder das an einer Einwirkung des Gegenstandes oder seiner Erkenntnis.

§ 11. Verschiedene Darstellungen derselben Wissenschaft können auf diese Art zustande kommen bei völlig gleichem Stande des höchsten Wissens.

Weil nämlich die willkürliche Bestimmung des Gegenstandes mannigfaltig ist, und das bestimmende Interesse ebenfalls. —

Die sogenannte eudämonistische und rationale Ethik sind verschiedene Darstellungen dieser Art und gründen sich auf eine solche Verschiedenheit des Interesses. Man begreift hieraus, wie verschiedene Darstellungen derselben Wissenschaft, von gleichen Voraussetzungen anfangend, bei ganz verschiedenen Resultaten endigen können, und umgekehrt.

§ 12. Da Gegenstand und Behandlung hier nicht notwendig durch einander bestimmt sind, so können sich Anfangspunkte und Ergebnisse in diesen Darstellungen ganz verschieden verhalten.

Nicht nur wird bald mehr, bald minder aufgenommen und ausgeschlossen werden, sondern auch von gleichen Anfängen aus wird man zu verschiedenen Ergebnissen kommen und von entgegengesetzten zu gleichen. Man vergleiche z. B. die verschiedenen Glückseligkeitssittenlehren unter sich, und manche solche mit mancher Gesetzsittenlehre. —

Genau betrachtet wird man aber finden, dass bei verschiedenen Darstellungen auch der Gegenstand und Umfang der Wissenschaft nicht ganz gleich bestimmt ist.

---

*) *Vorles.*: Z. B. die Botanik konnte betrieben werden aus einem Interesse an der Existenz, welches die Gewächse zum Nutzen menschlicher Nahrung betrachtet. Da entsteht die Einteilung z. B. in Kraut und Unkraut; oder aus einem Interesse des Wohlgefallens, dann sind es Ziergewächse und andere; oder aus medizinischem Interesse, dann sieht man heilende und nicht heilende Kräuter u. s. w. Alles dieses muss weggeräumt werden, wo die Wissenschaft aus der Richtung auf das Wissen selbst entsteht.

§ 13. Die andere Art des Anfangs wird auch verschiedene Darstellungen jeder besonderen Wissenschaft zulassen von verschiedenen Anfängen aus.

Nämlich so lange die höchste Wissenschaft noch nicht vollendet ist, wird sie, wie alles Unvollkommene vielgestaltig ist, auch in mehreren Gestalten vorhanden sein, und aus jeder jede einzelne Wissenschaft anders abgeleitet. — Es fehlt ihr die Allgemeingültigkeit wegen der Verschiedenheit der teils gleichzeitigen, teils auf einander folgenden dialektischen Versuche. —

Die Mannigfaltigkeit tritt aber auch schon wegen der Verschiedenheit der Sprachen ein, in denen zugleich angefangen wird.

§ 14. Bestimmung und Begrenzung einer einzelnen Wissenschaft geht hier nicht aus von einem dem Wissen fremden Interesse, sondern von der darstellenden Zusammenstimmung mit einer von den verschiedenen Gestaltungen des noch im Werden begriffenen höchsten Wissens.

Das Interesse am Wissen ist also hier das Vorherrschende, und Gegenstand und Behandlung durch einander bedingt, so dass nicht stattfindet, was von der andern Art § 12 bemerkt ist. — Wo der Anfang mit Bezug auf ein, wenn auch noch nicht vollendetes höchstes Wissen gemacht wird, entsteht die Identität von Methode und Organisationsprinzip. Die Bearbeitung bekommt doch einen wissenschaftlichen Gehalt, wobei die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass, was im Denken zusammengefasst und getrennt werde, auch im Sein sich so verhalte, und umgekehrt. —

Vermöge dieser Art anzufangen, entstehen also verschiedene Darstellungen derselben Wissenschaft, ohne dass dazu eine Verschiedenartigkeit des Interesses erfordert würde; denn hier leitet nicht ein dem Wissen fremdes Interesse, sondern sein eigenes.

§ 15. Eine solche Darstellung hat eine bedingte Wissenschaftlichkeit, weil sie sich im Zusammenhange hält mit dem gesamten Wissen und den Gegenstand desselben ausspricht; aber ihre Wahrheit hängt auch ganz und gar ab von der Wahrheit der vorausgesetzten Gestaltung des höchsten Wissens.

Weil sie nämlich von dieser abgeleitet ist, so dass mit ihr zugleich auch eine bestimmte Gestaltung alles andern einzelnen Wissens gesetzt ist, aber auch alle diese Bestimmungen und Entgegensetzungen nur feststehen, wenn und so lange jenes Höchste feststeht. —

Es ist immer noch Willkür dabei, nur dass diese bestimmt erscheint durch die Zusammenstimmung mit einer von den verschiedenen, im Werden begriffenen Darstellungen der obersten Wissenschaft.

§ 16. Jede Darstellung einer Wissenschaft nach der ersten Art wird volle Gültigkeit haben für alle, die aus gleichem

Interesse den Gegenstand auf gleiche Art auffassen, wenn sie sich über ihr wissenschaftliches Verfahren verständigen können. Jede nach der andern ebenso für alle, welche geneigt sind, sich dieselbe Gestaltung des höchsten Wissens vorzubilden und anzueignen, sofern sie nämlich bis auf den Punkt getrieben werden, wo das Gebiet dieser besonderen Wissenschaft sich aussondert.

Das heisst, auf der einen Seite wird fast jeder geistig vollkommen freie und eigentümliche Mensch seine eigene Art haben, sich eine Wissenschaft darzustellen, auf der andern Seite aber werden alle Darstellungen aller Wissenschaften doch auf gewisse Abteilungen zurückgebracht werden können.

§ 17. Beide Verfahrungsarten werden sich neben einander in verschiedenen Erzeugnissen erneuern bis zur gleichzeitigen Vollendung des höchsten Wissens und aller besonderen Wissenschaften.

Diese Vollendung ist zwar ein nie schlechthin zu erreichendes Ziel, die Annäherung aber sollte sich wohl darin zeigen, dass beide Verfahrungsarten in jeder Wissenschaft selbst im Inhalt näher zusammentreffen, und auch die verschiedenen Gestaltungen jeder Wissenschaft nach einer von beiden sich einander nähern.

§ 18. Die Mannigfaltigkeit dieser unvollkommenen Darstellungen erzeugt ein jede Wissenschaft in ihrem Werden begleitendes kritisches Verfahren, welches sucht, indem es diese Gestaltungen in notwendigen Bezug auf einander bringt, schon im Werden der Wissenschaft ihre Vollkommenheit aufzufinden.

Nämlich auf geschichtliche Weise, indem die beschränkenden Einflüsse fremder Interessen sich gegenseitig aufheben, und so die Wissenschaft in ihrer eigentümlichen Freiheit wirklich vorhanden ist, und indem die einseitigen Versuche der Ableitung sich unter einander ergänzen, und so die Wissenschaft sowohl als Erkenntnis des Gegenstandes, als auch als Glied des gesamten Wissens wirklich vollständig vorhanden ist.

§ 19. Dieses geschichtliche Erkennen durch das kritische Verfahren ist aber ebenfalls nie vollkommen gegeben, sondern nur im Werden begriffen.

Denn die einseitigen Versuche müssten alle vorhanden sein, um durch Zusammenstellung die Vollkommenheit der Wissenschaft zu ersetzen, oder die mangelnden müssten wissenschaftlich gefunden werden können. Aber das letztere könnte man nur, und das erstere wüsste man nur, wenn der vollkommene Begriff der Wissenschaft schon anderwärtsher

gegeben wäre, und nur aus diesem Begriff könnte auch ihre notwendige Beziehung auf einander erkannt werden. —

Auch dann aber gelänge es nur, insofern diese Versuche in notwendigem Bezug auf einander stehen und in diesem geschichtlich zusammen begriffen werden.

§ 20. Daher kann auch durch das kritische Verfahren nicht ursprünglich und allein die Wissenschaft zur Vollendung gelangen.

Es ist aber für jeden das beste Verwahrungsmittel, nicht in der ihm eigentümlichen Einseitigkeit befangen zu bleiben, und daher beschleunigt es die Annäherung an das Ziel von allen Seiten.

Auch die grösste wissenschaftliche Kraft ohne dieses Talent kann wenig für die wahre geschichtliche Förderung ausrichten, sondern dieser nur einen schwer zu verarbeitenden Stoff mehr liefern. —

Diese Ausmittelung der Wissenschaft an sich aus den verschiedenen unvollkommenen Versuchen kann also nicht die ursprüngliche Art sein, zur Wissenschaft an sich zu gelangen, sondern findet nur in unendlicher Annäherung statt und setzt einen andern Weg voraus.

§ 21. Die gegenwärtige Darstellung der Ethik soll nicht diese Wissenschaft unabhängig für sich hinstellen, sondern ableitend von einem angenommenen höchsten Wissen.

Sie fängt also auch nicht an mit einem sogenannten sittlichen Prinzip, wie sie bei jener Form aufgestellt werden, alle aber sich als einseitig und unbestimmt zeigen bei der kritischen Behandlung.

2. Das Wissen und das Sein in ihrem Verhältnis und ihrer Organisation. Das System der Wissenschaften.

§ 22. Ehe die oberste Wissenschaft vollendet ist, kann auch dem, was behufs der Ableitung einer untergeordneten aus ihr mitgeteilt wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen.

Auch nicht, wenn auf eine bereits bekannte Darstellung gebaut wird; denn auch diese ist nur eine von vielen und nicht allgemein geltend. Gewiss nicht, wenn wie hier nur einzelne Züge ausgehoben werden. Die Überzeugung kann hier nur entstehen aus dem Zusammentreffen dieser Züge mit dem, was jeder in seinem eigenen Bewusstsein findet.

§ 23. Wissen und Sein giebt es für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein ist das Gewusste, und das Wissen weiss über das Seiende.*)

---

*) *Die meisten hier folgenden Sätze sind in früheren Bearbeitungen Heischesätze und Lehnsätze aus der Dialektik genannt, daher auch mehr in Form entschiedener Behauptungen gegeben. (Anm. v. Schweizer.)*

Niemand wird sagen, er wisse, was nicht ist; und wenn wir ein Sein annehmen, worauf sich unser Wissen gar nicht bezieht, so sind wir genötigt, mit demselben zugleich ein anderes Wissen zu denken, welches sich darauf bezieht. Es kann nun gefordert werden, dass jeder sich dieses Satzes bewusst werde. Wer die Notwendigkeit desselben leugnen wollte, für den hätte die ganze folgende Ableitung keine Wahrheit, aber er stände auch überhaupt nicht auf dem Punkte, wo es eine Wahrheit für ihn giebt, sondern nur ein vorläufiges Leugnen aller Wahrheit, auf dem Punkt des allgemeinen Zweifels.

Der einfache Ausdruck „Das ist so" hat seinen Halt in unserm Satz, ebenso wenn man glaubt, vom Einzelnen gebe es kein Wissen, so hält man es eigentlich nicht für ein Sein. —

Sein und Wissen haben wir nur für einander und unterscheiden sie insofern entgegenstellend, worin zugleich liegt, dass sie in einem Höheren eins sein müssen, welches wir hier nur voraussetzen können, ohne uns zu kümmern, ob es auch nachgewiesen werden kann. Sie sind sich aber nicht ausschliessend entgegengesetzt, weil das Wissen doch seinen Ort im Sein haben muss. Aber Sein als Gegenstand des Wissens hat das Wissen ausser sich und Wissen als solches hat das Sein als Gegenstand ausser sich. Sein lässt sich nur durch Worte beschreiben, aber es müssen solche sein, bei denen wir vorher wissen, dass wir dasselbe darunter denken. Also ist es nicht zu erklären als das Unmittelbare, Ursprüngliche, welches noch dazu blosse Negationen sind.

§ 24. Schon auf dem frühesten Punkt der Besinnung finden wir das Wissen in uns und das Sein für uns als ein Vieles.

Wir schliessen nur aus der immer mehr hervortretenden Sonderung auf einen früheren verworrenen Zustand, wo die Vielheit nicht gesondert war, ohne doch eine wahre Einheit zu sein, und aus der immer mehr sich entwickelnden Verknüpfung auf einen späteren vollendeten Zustand, wo alles wird zur Einheit verbunden sein, ohne dass doch die Vielheit aufhöre.

§ 25. Inwiefern das Wissen überhaupt dem Sein überhaupt, oder ein einzelnes Wissen einem einzelnen Sein entspricht, ist es der Ausdruck dieses Seins, und inwiefern das Sein überhaupt dem Wissen überhaupt, oder ein einzelnes einem einzelnen entspricht, ist das Sein die Darstellung des Wissens.

Aus vielen andern sind diese Namen gewählt als bezeichnend die Notwendigkeit in der Beziehung des Seins und Wissens oder das Entsprechende in beidem, der eine mit der Ursprünglichkeit des Seins und der Eigentümlichkeit des Wissens, der andere mit der Ursprünglichkeit des Wissens und der Eigentümlichkeit des Seins.

§ 26. Wissen und Sein sind eines des andern Mass, so dass ein Wissen eines ist durch die Bestimmtheit des Seins, und ein Sein eines durch die Bestimmtheit des Wissens, dem

es entspricht, und dass ein Sein vollkommen ist durch die Genauigkeit, mit der es dem Wissen, und ein Wissen vollkommen durch die Genauigkeit, mit der es dem Sein entspricht.

Wenn wir ein Ding unvollkommen in seiner Art nennen, so ist es, weil es dem Begriff nicht entspricht, und ebenso umgekehrt.

Die Einheit der Erscheinung eines Moments sondert sich auf eine bestimmte Art nur in Mannigfaltiges durch Beziehung auf verschiedene Begriffe. Und in einem Begriff an sich liegt kein Grund, ihn nicht in Vielheit seiner Unterarten zu spalten oder ihn nicht unter seinen höheren zu verbergen, sondern nur in der Bestimmtheit des Seins, worauf er bezogen wird.

§ 27. Jedes besondere Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche, und jedes Wissen, das in Gegensätzen besteht, ist notwendig ein besonderes, das neben sich anderes haben muss.

1. Denn es ist nur ein besonderes, insofern etwas darin nicht gesetzt oder verneint ist. Wenn dieses aber nicht anderwärts gesetzt wäre, so wäre auch in jenem nichts verneint.

2. Wenn ein Wissen mehreres neben sich hat, so muss es davon verschieden sein, also in diesem Gesetztes darin nicht gesetzt sein.

§ 28. Jedes Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, ist, je kleiner dem Umfange nach, durch um so mehrere Gegensätze bestimmt, je grösser, durch um so wenigere. Und umgekehrt ist jedes Wissen und somit auch das Sein, das seine Darstellung ist, durch je mannigfaltigere Gegensätze gefasst, desto kleiner, d. h. desto mehr ein Besonderes, und durch je wenigere, desto grösser, d. h. desto mehr ein Allgemeines.

Denn jedes einzelne, mit mehrerem andern unter demselben allgemeinen zusammengefasste Wissen hat mehr, dem es entgegengesetzt ist, nämlich alles ihm beigeordnete. Und jedes allgemeinere Wissen hat weniger, nämlich alles ihm untergeordnete und unter sich ntgegengesetzte nicht. Woraus alles andere folgt.

§ 29. Das höchste Wissen, welches wir suchen, ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins*); so wie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens.

Wenn im Aufsteigen die Gegensätze sich vermindern, so kann man nur zum höchsten aufgestiegen sein, wenn sie ganz verschwunden sind.

---

*) *Schleiermacher bemerkt einmal*: „Höchst ist gar nicht komparativ zu nehmen als Einzelnes, sondern als Totalität.“ *Eth. S. 76.*

Jedes durch einen Gegensatz bestimmte Wissen hat ein anderes neben sich und ist also nicht das höchste. —

Das absolute Wissen ist der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins.

§ 30. Das höchste Wissen ist aber auch gar nicht einen bestimmten Umfang bezeichnend, sondern es ist der unteilbare und unvermehrbare Ausdruck des ihm gleichen, schlechthin ganzen höchsten Seins; so wie das höchste Sein die unteilbare und unvermehrbare Darstellung des ihm gleichen, schlechthin ganzen höchsten Wissens ist.

Wenn man durch Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen das höchste Wissen erreichen könnte, so hätte es einen Umfang, der bestimmbar wäre durch das Verhältnis des Niederen zum Höheren. Aber wie vom niedrigsten Besonderen kein stetiger Übergang ist zum unendlich Kleinen, schlechthin Einzelnen, so auch nicht vom Allerallgemeinsten zum schlechthin Höchsten.

Die Welt als Inbegriff alles Wirklichen, mit Ausschluss des bloss Möglichen, und Gott als die Allmacht, aus der alles hervorgehen kann, mit Ausschluss des Unmöglichen, sind Beispiele hierzu; denn der Form nach ist hier ein Umfang gesetzt, und darum sind dies unzureichende, immer in Widersprüche verwickelnde Ausdrücke des höchsten Seins.

Jeder Umfang ist nur durch Gegensatz bestimmt, und Entgegengesetztes kann nur in Höherem entgegengesetzt werden.

§ 31. Das höchste Wissen ist daher nicht in uns vorhanden in der Gestalt der Verknüpfung, d. h. als Satz oder als eine Einheit von Subjekt und Prädikat, welche aus einem begrenzt Gesetzten anderes auf bestimmte Weise ausschliesst. Noch ist es in uns unter der Gestalt der Bezeichnung, d. h. als Begriff oder als eine Einheit des Allgemeinen und Besonderen, welche Mannigfaltiges, also Entgegengesetztes einschliesst.

Begriff und Satz sind die beiden Grundgestalten, unter denen alles besondere Wissen in uns vorkommt. Das Obige leugnet nicht, dass das höchste Wissen nicht könnte unter dem Schema des Subjekts oder des Prädikats das Sein schlechthin ausdrücken, sondern nur, dass es nicht sein kann die Einheit eines irgend anderen Subjekts und Prädikats. Leugnet auch nicht, dass das höchste Sein könnte ausgedrückt werden unter dem Schema des Allgemeinsten oder Besondersten; sondern nur, dass es nicht sein kann ein Bestimmtes zwischen dem Allgemeinsten und Besondersten. —

Das höchste Wissen ist nicht als ein einen Gegensatz Bestimmendes, d. h. als Satz, auch nicht als ein einen Umfang Bestimmendes, d. h. als Begriff in unserm Bewusstsein.

§ 32. Daher ist auch das höchste Sein für uns nicht als Ding oder als Tätigkeit vorhanden.

1. Ding entspricht dem Begriff, Tätigkeit entspricht dem Satz; denn wie der Satz Begriffe voraussetzt, und der Begriff nur aus einer Reihe von Sätzen entsteht, so setzt auch Tätigkeit als Verhalten der Dinge die Dinge voraus, und jedes Ding ist nur als ein aus Tätigkeiten Entsprungenes gegeben.

2. Als Tätigkeit allein müsste es in einem andern sein und käme diesem zu, wäre also nicht das Höchste. Als Ding wäre es dasselbe mit andern Dingen und müsste von ihnen leiden.

§ 33. Das höchste Wissen zeigt sich daher in unserm Bewusstsein nicht unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innerste Grund und Quell alles anderen Wissens, so wie das höchste Sein für unser Bewusstsein nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern als innerer Grund und Quell alles anderen Seins.

Nämlich wenigstens dieses muss das höchste Wissen in uns sein, wenn das besondere Wissen von ihm soll abgeleitet sein. Und deshalb auch das höchste Sein dieses für uns. Wir müssen dieses annehmen oder unsere Forderung aufgeben. Ob das höchste Wissen und Sein ausserdem noch etwas in uns und für uns ist, bleibt ebenso, als was es an sich sein mag, und wie sich beides sonst gegen einander verhält, hier ganz ausgesetzt. —

Das höchste Wissen ist daher im wirklichen Bewusstsein nicht als ein auf bestimmte Weise gehaltiges Wissen, d. h. nicht als eine aus einem abgegrenzt als Allgemeines oder Besonderes Gesetzten, etwas als Gegensatz ausschliessende Einheit von Subjekt und Prädikat. —

Das absolute Wissen ist im wirklichen Bewusstsein kein bestimmtes Wissen (d. h. kein solches, welches auf eine adäquate Weise in einer Mehrheit von Begriffen oder Sätzen ausgedrückt werden könnte), sondern nur Grund und Quelle alles besonderen Wissens.

§ 34. Ein Wissen, welches nur ein Glied eines Gegensatzes in sich enthält, kann nicht als ein Wissen für sich, das einem Sein entspräche, gesetzt sein, sondern nur in einem andern, welches das andere Glied des Gegensatzes mit in sich begreift.

Nämlich wenn alles einzelne Wissen sich vom höchsten dadurch unterscheidet, dass es in Gegensätzen besteht, so könnte deshalb jedes Teile von Gegensätzen enthalten oder Gegensätze ganz. Das erstere aber kann kein ganzes Wissen für sich sein. Es kann nicht Subjekt in einem Satze sein; denn es kann kein Prädikat haben. Wenn das Prädikat nicht das Subjekt selbst ist, muss ebenso gut das Gegenteil des Prädikats mit dem Subjekt verbunden werden können, und es schliesst dann einen Gegensatz ganz in sich, gegen die Voraussetzung.

Ein solches kann auch nicht selbständiger Begriff sein, denn es müsste ein allgemeiner sein von grossem Umfang, als solcher viele niedere unter sich begreifen, also auch die Entgegensetzungen zwischen diesen ganz in sich gebunden enthalten, gegen die Voraussetzung. —

Jedes besondere Wissen, so auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche, steht unter der Form des Gegensatzes.

§ 35. Nur dasjenige Wissen ist ein für sich Setzbares, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält, mithin auch nur ein solches Sein ist für uns ein Sein für sich und nicht nur in einem andern, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält.

Ein Drittes ist für ein Wissen ausser und unter dem Höchsten nicht denkbar; das Wissen aber ist das Mass des Seins.

§ 36. Ein Wissen, welches Gegensätze in sich gebunden enthält, ist insofern das Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens, und so auch das Sein des Seins.

Denn inwiefern es einen Gegensatz in sich enthaltend, dennoch eins ist nach der Voraussetzung, so ist der Gegensatz als solcher darin verschwunden, und es gleicht dem über allen Gegensatz überhaupt Gestellten. Es erzeugt aber aus sich die sich entbindenden Gegensätze und gleicht dem alles bestimmte Wissen aus sich Erzeugenden.

Das höchste Wissen in uns erzeugt also unmittelbar ein ihm ähnliches, lebendiges Wissen. Jedes Wissen aber, das nur eine Seite eines Gegensatzes aussagt, ist an und für sich betrachtet tot, denn die Entwicklung des Wissens kann von ihm aus nicht weiter gehen. So auch das höchste Sein unmittelbar ein ähnliches, lebendiges Sein erzeugt. —

Jedes ähnliche Sein im engeren Sinne und jedes dasselbe ausdrückende Wissen ist als Bild des Absoluten ein Ineinander von Gegensätzen.

§ 37. Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegensatzes kann einem bestimmten Sein und Wissen nicht zukommen.

Denn es wäre dann ein völlig in sich selbst Beschlossenes und Ruhendes. So gewiss ein bestimmtes Wissen und Sein jenes nicht ist, sondern mitbestimmt durch das neben ihm Gesetzte und abhängig davon, so gewiss ist auch sein Gleichgewicht gestört.

Auch ist jedes bestimmte Sein und Wissen in der Vielheit gegeben und sich wiederholend. In dieser Wiederholung aber wäre nichts zu unterscheiden und die Vielheit ein blosser Schein, wenn das Wesen eines jeden das unwandelbare Gleichgewicht wäre. —

Ein solches Gleichgewicht wäre ein völliges Erheben über den Gegensatz und also zum höchsten Sein.

§ 38. Jeder Gegensatz also, inwiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muss gegeben sein in der Zwiefältigkeit des Übergewichts, hier seines einen, dort seines andern Gliedes.

Denn dasselbe Recht, welches das eine hat, als überwiegend da zu sein, hat auch das andere, und nur in dieser Zwiefältigkeit ist der Gegensatz vollkommen. —

Es giebt im besonderen Sein ein zweifaches Binden des Gegensatzes, mit einem Übergewicht nämlich des einen und mit einem Übergewicht des anderen Gliedes.

§ 39. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches als ein für sich Gesetztes beide Arten das Entgegengesetzte zu binden vereinigt, wie jede Gattung, die in der Zwiefältigkeit der Geschlechter besteht, ist höher und vollkommener als dasjenige, was nur als eine Art den Gegensatz zu binden für sich gesetzt ist.

Denn das letztere gleicht mehr jenem für sich toten Sein, welches nur eine Seite des Gegensatzes in sich enthält, da auch die beiden Bindungsweisen entgegengesetzt sind; das erstere eben deswegen mehr dem Höchsten, welches über den Gegensätzen steht.

Daher ist es uns natürlich und notwendig, in allem bestimmten Sein und Wissen diese Zwiefältigkeit zu suchen, und als das Vollkommenere anzusehen, worin sie gefunden ist.

§ 40. Ein bestimmtes Sein oder Wissen, welches nur als ein Besonderes oder nur als ein Allgemeines gesetzt ist, ist sofern nicht für sich bestehend, sondern nur willkürlich aus einem andern herausgenommen.

Denn das schlechthin Allgemeine müsste kein Gleiches neben sich haben, weil es sonst mit diesem ein Besonderes ihm und einem Höheren entgegengesetzt sein müsste. Es müsste als alles andere aus sich entwickeln und das schlechthin Höchste sein, gegen die Voraussetzung.

Und das schlechthin Besondere dürfte als das Kleinste seinem Umfange nach nichts weiter aus sich entwickeln, und wäre also kein Element in der Entwicklung.

Beide also, das dem Begriff nach unendlich Grosse und das dem Begriff nach unendlich Kleine, sind getrennt und für sich betrachtet nur Grenzpunkte, also in der Wahrheit nichts. —

Das Allgemeine ist als bestimmbar, das Besondere ist als modus des Allgemeinen, also als mit anderm zusammenfassbar gesetzt. Dieser Gegensatz muss also auch gebunden sein, d. h. jedes Allgemeine zugleich ein Besonderes und umgekehrt, und ebenso auf den Gegensatz von Leiden und Tun bezogen.

§ 41. Ein Endliches und Bestimmtes kann aber als Wissen in uns und als Sein für uns nicht ein reines Zugleich des Allgemeinen und Besonderen sein, sondern nur überwiegend ein Allgemeines, aber woraus Besonderes wird, oder ein Besonderes, aber woraus Allgemeines wird.

Sonst müsste eines oder jedes der Mittelpunkt des ganzen Systems sein, der aber für uns nirgends ist, weil die Enden nirgends sind.

Das Übergewicht ist aber hier in nichts anderm zu setzen, als dass das eine aus dem Gesichtspunkte des andern und von ihm abhängig erscheint. —

Wird aus dem Allgemeinen ein Besonderes, so ist der ganze Prozess unter die Potenz des Allgemeinen gestellt; wird aus dem Besonderen Allgemeines, dann unter die des Besonderen. Aber das Bewusstsein erweckende Dingliche, ehe einer von beiden Prozessen angeht, ist als das Einzelne gesetzt.*)

§ 42. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches als ein für sich Gesetztes beide Arten dieses unvollkommenen Zugleich des Allgemeinen und Besonderen vereinigt, wie die Gattung, die in der Vielheit ihrer Arten besteht, und die Art als Abgestaltung ihrer Gattung, ist das Höhere, welches aber als Allgemeines zwar auch Besonderes ist, aber nicht artbildend, und als Besonderes zwar auch allgemein, aber nicht gattungbildend, das ist das Niedere.

Denn letzteres gleicht mehr dem, worin eines von beiden wirklich verschwindet, dem Einseitigen, Toten; ersteres mehr dem, worin beides sich völlig durchdringt.

Daher wir auch überall Gattungen und Arten bilden wollen, und danach das Sein und Wissen ordnen.

§ 43. Das so gegen das Höchste und unter ihm sich verhaltende Wissen und so auch das ihm entsprechende Sein bildet nur eine Gesamtheit, in der wir das von uns gesuchte Wissen und seinen bestimmten Ort finden können, inwiefern alle Gegensätze, in denen das Wissen besteht, sich auf bestimmte Weise verhalten.

S. § 1. Denn die Anfangspunkte sind dann die höheren Gegensätze, aus denen sich die anderen entwickeln. —

Das endliche Wissen, als dem Umfang nach bestimmtes, und so auch das bestimmte Sein überhaupt, dessen Ausdruck es ist, bildet nur

---

*) *Vorles.:* Der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen ist natürlich relativ: es kann etwas das eine oder andere sein, je nachdem, womit wir es vergleichen; das Entgegengesetzte liegt nur in der Richtung.

eine Gesamtheit, inwiefern alles Zugleich des Allgemeinen und Besonderen als ein höchstes und absolutes Zugleich desselben, nämlich ein Unendliches bildend angesehen wird.

§ 44. Dieses Verhalten kann aber selbst nur durch Gegensätze bestimmt sein; daher müssen wir einen höchsten Gegensatz suchen.

Indem wir einen höchsten Gegensatz aufstellen wollen, kommen wir notwendig in das Gebiet jener Mannigfaltigkeit von Darstellungen des höchsten Wissens, die sämtlich unvollkommen sind. Die Willkür beginnt, und die Überzeugung, die unser Verfahren begleitet, kann nur fest werden durch den Erfolg, dass nämlich eine zusammenhängende Ansicht des Wissens klar und bestimmt ausgesprochen wird. —

Das besondere Wissen und so auch das besondere Sein überhaupt kann nur eine Gesamtheit bilden, inwiefern die darin enthaltenen Gegensätze als einander untergeordnet und beigeordnet unter einem Höchsten können begriffen werden. —

Die Totalität des Seins als Endlichen muss ausgedrückt werden durch einen höchsten Gegensatz, weil es sonst keine Totalität wäre, sondern ein Aggregat, und das Wissen davon keine Einheit hätte, sondern chaotisch wäre.

§ 45. Der höchste Gegensatz muss auch in unserm Sein sich finden, und da uns dieses am unmittelbarsten gegeben ist, müssen wir ihn in diesem zunächst suchen.

Denn unser Sein ist als ein einzelnes, dem Umfange nach kleinstes durch alle Gegensätze bestimmt. Eben deshalb aber fehlt uns eine Anzeige, welches der höchste sei; und es kann leicht eine Verschiedenheit der Gesinnung bald den einen, bald den andern dazu machen. Auf diesem Wege wird unvermeidlich die Gestaltung des höchsten Wissens eine Sache der Gemütsart und der Willensrichtung.

§ 46. Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle andern begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins.

Dinglich ist das Sein als das Gewusste, geistig als das Wissende. beides natürlich im weitesten Sinne genommen.

Dieser Gegensatz wird uns, wenn wir einmal auf uns selbst sehen, hier wenigstens natürlich der höchste, da wir vermöge unseres Zweckes in der Tätigkeit des Wissens sind. Er ist aber der aller Wissenstätigkeit als ihre allgemeinste Bedingung einwohnende.

Jedes Glied dieses Gegensatzes, getrennt, für sich genommen, ist nichts im Sein und Wissen, sondern bleibt nur ein totes Zeichen. —

Der allgemeinste Gegensatz des koordinierten Endlichen schwebt uns vor als der des Idealen und Realen.

§ 47. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das

Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches, d. h. Gewusstes ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Geistiges, d. h. Wissendes ist die Vernunft.

Zunächst ist also hier die Rede von einer Natur und einer Vernunft. Aber jede Einheit des dinglichen und geistigen Seins von ihrer dinglichen Seite, und selbst das Wissen als Gewusstes, also dinglich angesesen wird Natur. Und ebenso, worin noch ein kleinster Anteil des Geistigen ist, das ist in diesem Sinne eine Vernunft.

Dass nun Vernunft gleich wieder als Natur gedacht werden muss, wenn sie Gegenstand sein und gewusst werden soll, und ebenso Natur als Vernunft, wenn sie als Ideen Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht wird, leuchtet ein und beweist eben das Untergeordnete und Unvollkommene der Trennung.

Dass der Gebrauch der Ausdrücke nicht allen gewohnt sein wird, ist natürlich; dies wäre aber bei der ebenso lächerlichen als heilsamen Sprachverwirrung mit allen andern ebenso der Fall gewesen.

Das Ineinandersein aller unter diesem Höchsten (nämlich des Idealen und Realen) begriffenen Gegensätze auf reale Weise oder mit Übergewicht des Realen ist uns gesetzt als Natur, mit dem Übergewicht des Idealen oder auf ideale Weise als Vernunft.

§ 48. Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesamtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft.

Ja man kann sagen, wiewohl Natur für sich gesetzt und Vernunft für sich gesetzt eine Fülle von Gegensätzen gebunden enthalten, so verlassen wir doch schon die lebendige Anschauung, wenn wir sie von einander trennen, und müssen wenigstens immer festhalten, dass sie als Bild des Höchsten nicht ausser einander und ohne einander sind. —

Das dingliche Sein hat immer schon von der Identität mit dem Geiste her das in sich, wodurch es erkennbar wird, und das geistige Sein hat immer schon von der Identität mit dem Dinglichen her das, wodurch es ihm Gegenstand wird, also geteiltes, gestaltetes, dingliches und geteiltes, bewusstes, geistiges Sein sind immer für und mit einander.

§ 49. Im einzelnen, aber doch in höherem Sinne für sich Setzbaren, ist das Ineinander des Dinglichen und Geistigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatz von Seele und Leib.

Nur beides zusammen ist eins. Jeder von beiden Ausdrücken aber bezeichnet die untergeordnete Einheit und Gesamtheit alles dessen, was eines von beiden ist, des Wissenden oder des Gewussten. Aber was wir Leib nennen, ist als solcher überall schon ein Ineinander des

Dinglichen und Geistigen, und was Seele als solche ebenso. Deshalb ist es auch nur die untergeordnete Ansicht unseres Seins, dass wir Seele und Leib als gegenseitig durch einander vermittelt und bedingt betrachten. Ebenso ist es mit Natur und Vernunft im allgemeinen.

§ 50. Das Werk, die Tat des Geistigen in der Natur ist überall die Gestalt; das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist überall das Bewusstsein.

Überall durch die Gestaltung ist der Leib Leib; ohne sie, bloss als Stoff, wäre er Dingliches ohne Geistiges. Der Stoff ist also am Leiblichen das, was leidet, die Gestalt ist das, was er erleidet. Und überall durch das Bewusstsein ist die Seele Seele, ohne dieses, bloss als das namenlose Seitenstück des Stoffes, der Ort der Begriffe, wäre sie Geistiges ohne Dingliches.*) Leib und Seele im Menschen ist die höchste Spannung des Gegensatzes, ein zweifaches Ineinander des Dinglichen und Geistigen. Wir sehen sie abnehmen im tierischen und dem Pflanzensein, aber wir sehen sie nirgends verschwinden, als wo uns auch das für sich Setzbare verschwindet, und wir also auf ein Höheres zurückgetrieben werden. Wo Gestaltung ist, da ist auch ein ihr entsprechendes Bewusstsein, und umgekehrt. Der Gegensatz, der nur von unserem Sein hergenommen und nur auf dieses berechnet schien, geht also durch alles für uns Wirkliche. —

1. Die Alten sagen: Sein ist gleich Ineinander von Tun und Leiden. Dies setzt geteiltes Sein voraus, welches aber die Beziehung von Wissen und Sein auch schon voraussetzt als Subjekt und Objekt. Leiden ist das von einem andern her, Tun das auf ein anderes hin. Ein Tun ohne Leiden und umgekehrt wäre ausserhalb des Seins gestellt.

2. Gestalt**), gleich Bestimmtheit und Mass, ist vom Wissen her, nicht in dem Sinne, dass es vom Geiste gemacht wäre, sondern, weil nur dadurch das Dingliche erkennbar ist, so hat es seinen Grund in

---

*) *Vorles.:* Diesen Stoff, insofern kein Geistiges gestaltend auf ihn tätig ist, nannten die Alten Chaos. Gegenüber liegt blosses geistiges Sein, insofern kein dingliches auf dasselbe wirkt (es affiziert, ihm Gegenstände bringt, die das Bewusstsein von ihnen hervorrufen), als ein blosses Schauen, leer, weil ohne gegenständliches Bewusstsein, hier ein Namenloses genannt. Die Alten bezeichnen es als das Geistige, wie es sich schaut an einem über den Dingen stehenden Orte (d. h. ehe es mit den Dingen in Berührung kommt, von ihnen affiziert wird).

**) *Vorles.:* Gestalt, d. h. überhaupt alles Gemessene, alle Bestimmtheit, nicht bloss für den Sinn des Gesichtes, ist Tat des Geistigen auf das Dingliche; Bewusstsein, nämlich gegenständliches, oder Bewusstsein von etwas ist Tat des Dinglichen auf das Geistige. Der alte Satz „Nur Gleiches erkennt das Gleiche“ ist richtig; denn das Geistige erkennt das Dingliche nur vermöge dessen, was im Dinglichen vom Geiste her ist, d. i. die Gestaltung, sonst bliebe nur Chaos, Unerkennbares.

der ursprünglichen Identität beider, insofern sie Prinzip des Geistes ist. Symbolische Darstellung desselben Satzes in dem Bilde des Chaos. Das Bewusstsein ist im Geiste vom Dinglichen her, hat den empirischen Wert, dass alles wirkliche Bewusstsein auf einer Affektion beruht, wobei es einerlei ist, ob wir die Sinne zum Dinglichen oder zum Geistigen rechnen. Im ersteren Falle ist die organische Affektion das letzte Glied von der Tat des Dinglichen, aus welcher das Bewusstsein entsteht, im anderen Falle ist sie mit letzterem zusammen das Werk des Dinglichen. Der spekulative Wert aber ist der, dass das Bewusstsein in der ursprünglichen Identität gegründet ist, sofern sie das Prinzip des Dinglichen ist. Diesem scheint am meisten entgegengesetzt die Hypothese von angeborenen Ideen. Darum ist unser Satz an dieser zu prüfen. Niemand wird behaupten, dass die Ideen als Bewusstsein angeboren wären, sondern nur als Richtungen, als Typen desselben. Bestimmtes Bewusstsein aber werden sie nur durch die Beziehung auf das geteilte Sein; d. h. durch das nicht gänzliche Loslassen des Idealen und Realen wird aus der ursprünglichen Identität oder dem Absoluten auf der einen Seite das gemessene und bestimmte, geteilte Sein, auf der andern der bewusste Geist.

(Anmerk. Es entsteht die Frage: da von dem Werke des Geistigen im Dinglichen und ebenso von dem Werke des Dinglichen im Geistigen eine Abstufung denkbar ist vom Minimum zum Maximum, worin unterscheiden wir Dingliches mit einem Maximum von Geistigem, und Geistiges mit einem Maximum von Dinglichem von einander? Nur durch den Gegensatz von Tun und Leiden, durch welchen das Sein ein geteiltes ist; denn das Leidende steht unter der Potenz des Tuenden. Die Gesamtheit aller Gegensätze unter der Potenz des Dinglichen nennen wir die Natur, des Geistigen die Vernunft.)

§ 51. Die grösste Verschiedenheit des Umfanges im wirklichen Sein, unter der uns alle anderen befasst vorschweben, ist die der Kraft und der Erscheinung.

Wenn wir das Verhältnis des Dinglichen und Geistigen Gegensatz nennen, und das des Allgemeinen und Besonderen Verschiedenheit, so geschieht dies, weil jenes gleichsam starrer ist, dieses fliessender. Aber der Unterschied fliesst selbst: der Gegensatz ist nur eine erstarrte Verschiedenheit, die Verschiedenheit nur ein flüssiger Gegensatz. Jedes dieser beiden für sich ist ebenfalls nichts in der gänzlichen Trennung vom andern (s. § 40). Das höchste Sein kann nicht als Kraft gesetzt werden, weil jede Kraft nach der Gesamtheit ihrer Erscheinungen gemessen wird und also notwendig von bestimmtem Umfang ist, und eine Erscheinung, die nicht selbst wieder Kraft wäre, wäre auch nicht das niedrigste Sein, denn es erschiene nichts in ihr, sondern ein leerer Schein.

§ 52. Das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt, ist das Wesen; dasselbe als Besonderes gesetzt, ist das Dasein.

Vom Sprachgebrauch gilt auch hier das Obige (§ 47). Die Ausdrücke sollen uns diese Geltung haben für jedes beliebige Gebiet des Seins, sofern es nur für sich kann abgeschlossen werden. —

Die Funktion des Allgemeinen in Natur und Vernunft ist die Belebung, die des Besonderen in beiden ist die Erstarrung. Als beides auf beide Art ausdrückend im unmittelbaren einzelnen Sein ist es uns angeboren in der Gestalt von Leben und Tod.

§ 53. Das reinste Bild des höchsten Seins, in Beziehung auf diese Verschiedenheit, ist der Organismus.

Denn in ihm ist ebenso sehr die Kraft durch die Erscheinung, als die Erscheinung durch die Kraft bedingt, und in der einfachen Anschauung desselben ist der Gegensatz beider aufgehoben. Ja, wenn man sagt, das Sein, inwiefern überwiegend als Allgemeines gesetzt, sei das Dynamische, und inwiefern überwiegend als Einzelnes, sei das Mechanische, so muss man gestehen, dass beides ausserhalb alles Organischen gesetzt, kein für sich Bestehendes ist. Nur so weit wir die Sphäre des Organischen verfolgen können, dürfen wir für sich Bestehendes annehmen. —

Natur und Vernunft, in der Totalität aller Abstufungen des Allgemeinen und Besonderen betrachtet, ist als das organische Sein derselben schlechthin unter der Form des Allgemeinen das Dynamische, schlechthin unter der Form des Besonderen das Mechanische.

§ 54. Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schliessenden Organismus ist die Welt.

Bloss Dynamisches und bloss Mechanisches ist nur zu denken vor der Welt, und reiner Stoff oder reiner Geist nur ausser der Welt, welches aber ebenso viel ist, als nirgends. Wer von einer Vielheit von Welten redet, tut es nur in einem untergeordneten Sinne, unter Voraussetzung einer, diese Vielheit von Teilwelten zusammenfassenden Gesamtwelt.

§ 55. Wenn die Gesamtheit des auf ein durch Gegensätze bestimmtes Gebiet des Seins sich beziehenden Wissens eine Wissenschaft ist, so giebt es notwendig nur zwei Hauptwissenschaften, die der Natur und die der Vernunft, unter welche alle anderen bestimmten und abgeschlossenen Wissenschaften als untergeordnete Disziplinen müssen begriffen sein.

Jede von beiden setzt aber die andere notwendig voraus, also ist in der Trennung von der anderen jede unvollkommen. — Andere Wissenschaften aber können auf ein wahres Sein nicht gehen nach § 35 u. 46. —

Die eine wäre das Wissen über alles Tun der Vernunft in ihrem Zusammensein mit dem Dinglichen oder der Natur; die andere von allem Tun des Dinglichen im Zusammensein mit dem Geistigen. — Es

giebt also nur zwei reale Wissenschaften, unter denen alle anderen als einzelne Disziplinen müssen befasst sein. — Alles reale Wissen teilt sich in Ethik und Physik; aus dieser, weil sie alles als Produkt darstellt, gehen alle Wissenschaften hervor, aus jener, weil sie alles als Produzieren darstellt, alle Kunstlehren. Das Wissen als Wirkliches, als Handeln muss auch durch die Ethik entstehen.

§ 56. Wie das Sein, so auch das Wissen, das sein Ausdruck ist, muss ein Zugleich des Allgemeinen und Besonderen, des Denkens und Vorstellens sein. Aber in keinem wirklichen bestimmten Wissen wird ein reines Gleichgewicht von beidem sein.

Es giebt in der Wirklichkeit kein rein besonderes Wissen, das ein Sein ausdrücken könnte, und ebenso wenig ein rein allgemeines. Je mehr aber beides in einander ist, desto vollkommener ist jedes. Denken bezeichnet ein Zugleich des Allgemeinen und Besonderen, inwiefern es als Allgemeines gesetzt wird, aber kein wahrer Gedanke ist ohne Bildlichkeit, d. h. Ausdruck des Einzelnen. Vorstellen umgekehrt; aber keine wahre Vorstellung ist ohne Schematismus, d. h. Ausdruck des Allgemeinen.

§ 57. In Bezug also auf die Zwiefältigkeit des Seins als Kraft und Erscheinung giebt es auch ein zweifaches Wissen, ein beschauliches, welches Ausdruck ist des Wesens, und ein beachtendes, welches Ausdruck ist des Daseins.

Im beschaulichen Wissen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich. Wenn aber im einen der Gedanke vorherrscht, im andern die Vorstellung, so gilt von beiden das Obige. —

Das Zugleich des Denkens und Vorstellens im Wissen mit dem Übergewicht des Allgemeinen oder des Denkens ist das spekulative Wissen; das mit dem Übergewicht des Besonderen oder des Vorstellens ist das empirische Wissen. Im spekulativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken; im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisierend das Allgemeine oder als Erscheinung, also auch das Denken als hervorgehend aus dem Vorstellen.*)

§ 58. Die beiden Hauptwissenschaften zerfallen also in ein Zweifaches, indem die Natur sowohl als die Vernunft gewusst werden kann auf beschauliche und auf erfahrungsmässige Weise.

Von ihren etwaigen Unterabteilungen gilt aber dieses nur auf abnehmende Art, indem das Beschauliche, für sich gesetzt, zurücktreten muss, je mehr der Gegenstand nur als Erscheinung gesetzt ist. Ver-

---

*) *cf. S. 347, Kap. 4.*

schwinden kann aber der Gegenstand nirgends ganz. Auch das höchste Sein kann erfahrungsmässig gewusst werden, weil jede Kraft zugleich Erscheinung ist; und auch das niedrigste beschaulich, weil jede Erscheinung zugleich Kraft ist.

§ 59. Der beschauliche Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Natur ist, oder das Erkennen des Wesens der Natur ist die Physik oder Naturwissenschaft; der beachtliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Daseins der Natur ist Naturkunde.

Dass Wissenschaft mehr das Beschauliche, Kunde mehr das Erfahrungsmässige bezeichnet, ist wohl auch mit dem Gebrauch des gemeinen Lebens übereinstimmend. Da übrigens das Allgemeine nicht kann rein für sich ein wirkliches Wissen bilden durch blosses Denken ohne Vorstellen, so kann auch die Naturwissenschaft nicht rein beschaulich sein. Daher verschiedene Stufen in ihrer Bearbeitung. — Zu dem, was hier Naturkunde heisst, gehört nicht nur, was gewöhnlich Naturgeschichte oder Naturbeschreibung, sondern auch was gewöhnlich Naturlehre heisst, und beiden muss ebenfalls Denken beigemischt sein, woher auch verschiedene Stufen ihrer Bearbeitung entstehen.

§ 60. Der erfahrungsmässige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, oder das Erkennen des Daseins der Vernunft ist die Geschichtskunde; der beschauliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Wesens der Vernunft, ist die Ethik oder Sittenlehre.*)

Dass der gewöhnliche Ausdruck hier die Verhältnisse nicht rein darstellt, kommt daher, weil wir den Ausdruck Natur sowohl von den Erscheinungen brauchen, als von den Kräften. Wir können aber Geschichte nicht von der Kraft brauchen und statt Sittenlehre etwa sagen Geschichtswissenschaft; auch nicht Vernunft für die Erscheinungen und sagen Vernunftkunde. Die Ausdrücke Vernunftwissenschaft und Vernunftlehre sind aber schon durch ein anderes vorweggenommen. Das Verhältnis ist aber kein anderes. Wie die Naturwissenschaft in sich enthält die Naturanfänge, in denen als in ihrem lebendigen Allgemeinen alle Naturerscheinungen als das Besondere dazu gegründet sind, so enthält die Sittenlehre die Vernunftanfänge, in denen ebenso die Vernunfterscheinungen, deren ganzer Verlauf die Geschichte im weitesten Umfange bildet, gegründet sind. Sitte im höheren Sinne, wie ἦθος, ist nichts anderes, als eine bestimmte, über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen. Indem aber der Name ein Besonderes notwendig mit aussagt,

---

*) *Weitere Ausführung vid. unten S. 345 (§ 62, 63), S. 348 (§ 108), in der Eth. § 64—74.*

so sagt er sehr richtig aus, dass kein wirkliches Wissen über den Gegenstand ohne Mitsetzen eines Besonderen stattfindet. —

Der Terminologie von Wesen und Dasein habe ich mich nur nebenbei bedient, aber bestimmt auseinandergesetzt, wie das Empirische bedingt sei durch das Spekulative, weil man nie vorstellt ohne Subsumtion, und das Spekulative durch das Empirische, weil es nur Wahrheit hat in der Nachweisung.

(Anmerk. Was ist aber für ein Gegensatz zwischen Natur und Sitte? Es giebt auch Sitten der Tiere und Pflanzen; ist nun menschliche Natur auch nur uneigentlich, wenigstens vom geistigen Leben, und ist der Gegensatz eigentlich der von Natur und Geist?)*)

§ 61. Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen und vollkommenes Zugleich des Beschaulichen und Erfahrungsmässigen ist die Idee der Weltweisheit.

Diese ist das volle Abbild der Gesamtheit des Seins, wie dieses selbst das unmittelbare Bild des höchsten Seins ist. Aber sie kann nie fertig sein, so lange Ethik und Physik als gesonderte Wissenschaften bestehen. Sie ist aber in beiden das Bestreben nach Durchdringung, wodurch beide nur wirklich Wissenschaften sind. Der hellenische Name φιλοσοφία bezeichnet mehr, dass dieses nur als Bestreben vorhanden ist, und umfasste gleichermassen ihre physischen und ihre ethischen Bemühungen; der deutsche Name Weltweisheit bezeichnet mehr, dass nur vermittelst dieser Durchdringung alles Wissen Ausdruck der Welt ist. Und wahrhaft philosophisch ist nur jedes ethische Wissen, insofern es zugleich physisch, und jedes physische, insofern es zugleich ethisch ist. Ebenso ist alles Empirische unphilosophisch, wenn es nicht zugleich spekulativ, und alles Spekulative, wenn es nicht zugleich empirisch ist. Was aber nicht sowohl die Durchdringung ist von Ethischem und Physischem, Beschaulichen und Empirischen, als vielmehr keines von beiden, das ist die Dialektik, das gehaltlose Abbild des höchsten Wissens, welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden andern ist. Ihr gegenüber steht die Mathematik, die es nur mit der Form und Bedingung des Besonderen als solchen zu tun hat. — In der Vollendung ist Ethik Physik, und Physik Ethik.

---

*) *Vorles.*: Sitte und Natur schliessen einander nicht absolut aus, denn jene sprechen wir in gewissem Sinne auch der animalischen und vegetabilischen Natur zu, und umgekehrt, wo Sitte ist, kann auch Natur sein, z. B. die menschliche. Sitte setzen wir, wo Freiheit ist, oder doch ein Schein derselben, Natur, wo Geist nicht ist, oder doch von ihm abstrahiert wird. Sittenlehre ist also das Gebiet, wo Geist und Freiheit seinen Ort hat (nämlich als tätig), Naturwissenschaft das, wo beide negiert sind.

(Anmerk. Die Erklärung der Ethik als Wissen über das gesamte Tun des Geistigen wäre zu weit, weil Logik und Psychologie darunter auch gehören würden. Die Psychologie entspricht der Naturlehre und Naturbeschreibung, ist also empirisches Wissen über das Tun des Geistigen. Die Logik ist, empirisch behandelt, zur Psychologie gehörig; spekulativ behandelt, gehört sie (nur mit Ausnahme des Transcendenten) auf die Naturseite, weil sie die Theorie des Bewusstseins ist. Die Psychologie aber erschöpft die empirische Seite nicht, sondern das tut die Geschichtskunde. Sittenlehre ist also spekulatives Wissen über die Gesamtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur.*)

---

*) *Diese Ausscheidung der Logik und Psychologie ist in den vorliegenden Bearbeitungen übergangen, und nur in den Erläuterungen für die Vorlesungen von 1832 so angedeutet, wie wir es hier wiedergeben, bevor wir zum dritten Abschnitt dieser Einleitung fortschreiten. Die Grenze zwischen dieser und zwischen dem, was der Dialektik verbleiben soll, ist überhaupt etwas schwankend. In den Vorlesungen wurde sie etwas weiter gezogen. Genügen wird die denselben entnommene Erläuterung, dass Logik, wenn sie spekulativ sei, teils das behandle, was von der Sittenlehre schon vorausgesetzt wird, nämlich das höchste Wissen und die Konstruktionsprinzipien, also zur Dialektik gehöre, die dann Logik und Metaphysik umfasse; teils aber das, was im Geistigen die Tat des Dinglichen ist, nämlich das Bewusstsein, also zur Naturwissenschaft gehöre; wenn sie hingegen empirisch sei, so gehöre sie zur Psychologie, die eben das empirische Wissen von der Vernunfttätigkeit enthalte. Und zwar Psychologie bleibt stehen rein beim einzelnen Tun der Vernunft, während hingegen die Geschichtskunde die Gesamtheit der Vernunfttätigkeit darstellt als ein Werdendes. Also Sittenlehre ist Darstellung der Wirksamkeit der Vernunft, inwiefern durch dieselbe die Geschichte wird vermöge jener einzelnen Tätigkeiten, welche in der Psychologie beschrieben werden. (Anm. v. Schweizer.)*

Über die Beziehung der Psychologie, der Pädagogik, der Staatslehre, der Aesthetik zur Ethik und zur Dialektik vid. einleitende Teile in diesen Werken (W. Abt. III B. 6, 7, 8, 9) auch unten S. 69 f. Über Didaktik, Hermeneutik, Grammatik vid. Eth. S. 306. In Bezug auf Anthropologie sagte § 87 (durch vorangehende §§ begründet):

Anthropologie überhaupt, oder physische und psychische getrennt. Diese Zusammenstellung aber, deren einzelne Teile nie in dem Ganzen, wohin sie eigentlich gehören, völlig begründet sind, und die nur ein didaktisches Hilfsmittel ist, darf man nicht als eine Wissenschaft ansehen, und es wird hier kein Bezug darauf genommen. —

Anthropologie als empirische Beschreibung der menschlichen Natur, und Logik als empirische Beschreibung des intellektuellen Prozesses, vermitteln den Gegensatz zwischen Physik und Ethik, als beiden angehörig, auf verschiedene Weise.

In der Psychologie (W. Abt. III B. 6) definierte Schleiermacher die Anthropologie als die Wissenschaft vom ganzen Menschen, ohne Rücksicht auf die Trennung

3. *Die Naturwissenschaft und die Geisteswissenschaft.*

§ 62. Die Sittenlehre ist also auf der einen Seite, als beschauliche Wissenschaft angesehen, gleich und beigeordnet der Naturwissenschaft, auf der andern Seite, als Ausdruck der Vernunft ist sie gleich und beigeordnet der Geschichtskunde.

Daher schon eine natürliche Verschiedenheit in der Behandlung, ob die Hinneigung zur Geschichte, oder die Hinneigung zur Physik vorherrscht. Das Bestreben, beides gleich sehr zu verbinden, ist das eigentlich Philosophische. —

Die Gegenüberstellung der Sittenlehre ἠθική und Naturwissenschaft φυσική ist so alt, als zusammenhängende Bestrebungen im Wissen mit Bezug auf Dialektik oder Logik und Metaphysik.

(Anmerk. Grammatisch ungenau ist die Gegenüberstellung von Sittenlehre und Naturwissenschaft, allein die Verbesserung in Sittenlehre und Naturlehre wäre logisch ungenau, weil letzteres zu speziell ist. Im Griechischen ist es entsprechender, da auf beiden Seiten dasselbe, ἐπιστήμη, ausgelassen ist.)

§ 63. Da die Sittenlehre der Naturwissenschaft nur entgegengesetzt ist durch den Inhalt des in ihr ausgedrückten Seins, so ist kein Grund zu einer wesentlichen Verschiedenheit beider in der Form.

Schon hieraus geht hervor, das Eigentümliche des ethischen Wissens im Gegensatz gegen das physische könne nicht sein, dass nur dieses ein Sein ausdrücke, jenes aber ein Sollen, sondern nur, wenn die Naturwissenschaft erfahrungsmässiger behandelt wird, die Ethik aber beschaulicher, entsteht dieser Unterschied. Denn von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite ebenso sehr abweichend wie auf der Vernunftseite. Wird nun in beiden auf gleiche Weise das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere, so ist das ethische Wissen ebenso sehr auch Ausdruck eines Seins, als das physische eines Sollens. —

---

von Leib und Seele, demnach als einen Teil der Naturwissenschaft, der eine Art lebendiger Kräfte im Organischen betrachtet (Psych. S. 22, 494). Eine andere Stelle der Vorlesungsnachschrift bestimmt, die Psychologie sei „nichts anderes, als die ganze Anthropologie aus dem Gesichtspunkt des Geistes betrachtet, ebenso wie die Physiologie dasselbe umgekehrt ist, von der des Leibes aus gesehen“ (*Psych. S. 33*). *Eine frühere Variante lautet:* „Die Seele ist nur mit dem Leibe gegeben. Auch das Letzte der Naturkunde wäre Anthropologie, nicht Psychologie. Es ist nicht das Rechte, Anthropologie zu teilen in Psychologie und Physiologie, sondern Anthropologie muss das Geistige und Körperliche in jedem Menschen zusammenfassen“ (*Psych. S. 407*).

Inwiefern das erscheinende Sein oder Ding nie dem Begriff angemessen ist, ist auch das physische Wissen Ausdruck eines Sollens und nicht eines Seins, und inwiefern das hervorbringende Sein als Allgemeines das eigentliche Objekt des Wissens ist, muss auch das ethische Wissen als Ausdruck eines Seins aufgefasst werden. —

Die Form der Sätze in der Sittenlehre und Naturwissenschaft muss dieselbe sein, sie sind als spekulative imperativisch und nur insofern nicht assertorisch, als sie nicht empirisch sind. Das Assertorische bleibt daher in beiden, da das blosse Sollen nur ein Nichtsein beschriebe. Wenngleich nur der Geist das Soll in sich trägt, so trägt er es doch auch für die Natur in sich, und der Gegensatz beider Wissenschaften lässt sich nicht mit Kant fassen, dass die eine das Sein zum Gegenstande habe, die andere das Sollen; denn das Sollen ist auch ein Sein, nämlich in der Natur, und das Sein ist auch ein Sollen. Wenn das Gesetz blosser Gedanke wäre, ohne zu treiben, so wäre die sittliche Welt eine bloss eingebildete. Nun also, wenn das Gesollte auch nur gewollt oder angestrebt wird, so ist es auch, und man kann nur sagen, es ist in keinem Augenblick ganz. Sollen und Sein sind daher auf beiden Gebieten Asymptoten und auf dem sittlichen Gebiet vielleicht der Approximations-Exponent grösser.*)

. . . .

§ 95. Die Sätze der Sittenlehre dürfen nicht Gebote sein, weder bedingte noch unbedingte, sondern sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken.

Es ist ein das Wissen ganz zerstörender Widerspruch im Verlauf der Geschichte eine Gesetzmässigkeit entdecken zu wollen, das Gesetz aber nicht in der handelnden Vernunft zu suchen, sondern diese ganz der Willkür und also dem Zufall preiszugeben. —

Die Ethik als die der Physik beigeordnete und gleichartige reale Wissenschaft kann also in diesen beiden Formen**) nicht rein heraus-

---

*) *Vorles.:* Jedes theoretische Wissen stellt eigentlich ein Soll auf, und man sucht dann die Verhältnisse des Seins dazu, aber nie stimmt beides überein; ein Soll, das nicht zugleich Sein wäre, bliebe ein Gedanke von Nichts. Solche aber enthält weder die Sittenlehre, noch die Naturwissenschaft. Nur in uneigentlichem Sinne kann man sagen: Die Sittenlehre enthält das Soll, wozu die Geschichte das Sein, und die Naturwissenschaft das Soll, wozu die Naturkunde das Sein. Soll wäre das Allgemeine, Sein das Einzelne. Sind imperative Sätze nicht assertorisch, so zeigt sich daraus, dass die von der Idee der Weltweisheit geforderte Durchdringung des Spekulativen und Empirischen noch nicht vollendet ist. — *Weitere Ausführung Eth. § 64—74.*

**) *sc. als imperativische oder konsultative.*

kommen, sondern ihre Form muss zu der der Geschichte nur in demselben Gegensatze stehen, wie die der Physik zu der der Naturkunde, nämlich dass sie nicht wie diese, das Besondere erzählt, wie es als solches ist und wird, sondern die Art und Weise beschreibt, wie es aus dem Allgemeinen wird, oder das Besondere unter der Potenz des Allgemeinen konstruiert. — Die eigentliche Form für die Ethik ist die erzählende, das Aufzeigen jener Gesetze, ohne Rücksicht auf den Erfolg in der Geschichte.

*4. Reine und angewandte, spekulative und empirische, kritische und technische Wissenschaft.**)

§ 106. Da das sittliche Sein, sofern ein ursprüngliches Ineinander von Kraft und Masse**) demselben überall zu Grunde liegt, auch auf jedem Punkt die Kraft, als durch die Masse bedingt, in sich schliesst, so ist eine sogenannte reine Sittenlehre ein leerer Gedanke.

Denn diese will ausgehen von der Vernunft als Kraft vor aller Erscheinung und durch diese gänzlich unbedingt, welches also über die Wirklichkeit hinausgeht. Eine solche kann auch, wie die Sache selbst zeigt, immer nur aus inhaltsleeren Formeln bestehen, in denen an und für sich kein Sein ausgedrückt und also nichts durch sie gewonnen ist.***) —

Von der reinen, wenn man von der menschlichen Natur abstrahiert, bleibt nichts übrig, als die Beschreibung der Intelligenz.

§ 107. Da jedes einzelne sittliche Gebiet nur beziehungsweise für sich setzbar, nie aber vollkommen in sich abgeschlossen und aus sich allein verständlich ist, so ist eine sogenannte angewandte Sittenlehre ein leerer Gedanke.

Eine solche will die handelnde Vernunft betrachten in einem bedingten Zustande, welcher notwendig Unsittliches in sich schliesst, welches aufzuheben ist. Aber sie hat keinen Anfangspunkt, von welchem aus die Gesetze dieses Aufhebens könnten erkannt werden, und ein solches Wissen ist also, als ethisch, nicht für sich setzbar. Im Gegensatz reiner und angewandter Wissenschaft kommt also die Sittenlehre als reale Wissenschaft nicht heraus. Dieser Gegensatz findet vielmehr für sie ebenso wenig statt, als für die Naturwissenschaft. —

Eine sogenannte angewandte Ethik betrachtet die Kraft gewordene Masse oder das Besondere, welches allein das Allgemeine realisiert, in

---

*) *cf. S. 341, § 57.*

**) *Nach § 96 verhält sich die handelnde Vernunft (§ 75, vid. oben S. 338, § 50) zur gestalteten Natur wie Kraft zur Masse.*

***) *Varianten Eth. S. 66.*

der Trennung von der Masse werdenden Kraft oder dem das Besondere hervorbringenden Allgemeinen gesetzt, und ist also kein reales Wissen. —

Wenn die Verhältnisse, welche in der angewandten Ethik den Anfang bilden, nicht sittlich geworden sind, kann auch von ihnen aus keine Sittenlehre aufgestellt werden.*)

§ 108. Die Sittenlehre mag noch so weit in das Einzelne ausgeführt werden, so wird sie doch nie Geschichtskunde, sondern beide bleiben immer auseinander, und keine wird je nur das entgegengesetzte Ende der andern.

Da das Spekulative und Empirische im realen Wissen wesentlich ausser einander sind, so kann auch das Besondere als Masse und Erscheinung nicht spekulativ, d. h. als aus der Kraft und Gattung geworden nachgewiesen werden, so wenig als das Allgemeine, die Kraft und Gattung, geschichtlich kann aufgezeigt werden. Also sind auch Ethik und Geschichte ausser einander, und es giebt keinen stetigen Übergang vom Gesetz zur Erscheinung.**) —

Angewandte Sittenlehre und beschauliche Geschichtskunde sind zusammengehörige Missverständnisse; reine Sittenlehre und reine Geschichtskunde sind zusammengehörige Nichtigkeiten. Sittenlehre und Geschichtskunde bleiben immer für sich selbst gesondert; für einander sind sie: die Geschichtskunde das Bilderbuch der Sittenlehre, und die Sittenlehre das Formelbuch der Geschichtskunde.

§ 109. Es giebt aber ausser der Sittenlehre und ausser der Geschichtskunde ein kritisches und ein technisches Verfahren, wodurch das Beschauliche und das Erfahrungsmässige auf einander bezogen werden.

Das Untersuchende oder Kritische ist die weltweisheitliche Beziehung des Beschaulichen und Erfahrungsmässigen auf einander. Es liegt ausser der realen Wissenschaft, es fehlt ihm an der Gemeingültigkeit und an der festen Gestaltung von dieser; denn es ist immer in einem höheren Grade als die Darlegung eines realen Wissens das

---

*) *Vorles.:* Z. B. die angewandte Sittenlehre würde zeigen, wie sich die sittliche Tätigkeit, auf den Staat gerichtet, gestalte. Ist aber dieser sittlich geworden, so muss er ja in der reinen vorkommen, und sonderbar schöbe man die weitere Erklärung dann in eine andere Disziplin; ist er nicht sittlich zustande gekommen, so giebt es gar kein sittliches Handeln auf ihn als seine Zerstörung. (Es versteht sich, dass nicht die vorhandenen Staaten als solche gemeint sind, denn sonst müsste man, da keiner ohne Beimischung unsittlichen Tuns geworden ist, alle zerstören, sondern nur, wenn die Tendenz Staaten zu stiften und zu erhalten keine ethische Aufgabe wäre, dann müsste von der Ethik deren Zerstörung ausgehen. Mit jedem andern Beispiel ist es ebenso.)

**) *Variante Eth. S. 68.*

Werk des Eigentümlichsten im Menschen. Diese sittliche Kritik der Geschichte sollte daher immer ausserhalb der Geschichtskunde sowohl, als ausserhalb der Sittenlehre gehalten werden, weil sie als beigemischtes Element leicht beide verderben kann. Ihr Hauptgeschäft ist die Nachweisung der Bedeutung einzelner Teile der Geschichte in Bezug auf das Handeln der Vernunft überhaupt, das Bestreben, das in der Erfahrung gegebene Sittliche in das beschaulich Gewusste aufzulösen und aus diesem also philosophisch zu begreifen, dem aber vorangehen muss ein anderes, welches im Gegebenen selbst unterscheidet von dem auf sittliche Weise Gewordenen das noch beigemischte Für-sich-handeln der Natur. Das regelgebende oder technische Verfahren ist die praktische Beziehung des Beschaulichen und Erfahrungsmässigen auf einander und liegt ausser der Wissenschaft überhaupt auf der Seite der Kunst. Sein Gegenstand ist jede sittlich bestimmte einzelne Einigung von Vernunft und Natur, wie sie sich in dem ihr zugehörigen Naturgebiet entwickelt im Streit der Vernunft und der ihr schon geeinigten Natur gegen die noch widerstrebende Natur, und es mittelt aus durch vergleichende Beobachtung zum Behuf des handelnden Eintretens in ein solches Gebiet, unter welchen Umständen und Bedingungen der Widerstand am leichtesten oder sichersten gehoben wird und die Vernunft sich der Natur am vollständigsten und leichtesten bemächtigt. Beispiele: Erziehungskunst, Staatskunst u. a. m. Diesen lediglich durch das Interesse am Gegenstande bedingten und zusammengehaltenen nicht sowohl Wissenschaften, als Anweisungen eignet die Form der Vorschriften, welche in mancher Beziehung einen mehr kategorischen, in mancher einen mehr hypothetischen Charakter haben können. Wenn die unter dieser Form dargestellte Sittenlehre auch als eine solche Anweisung gemeint ist, so soll sie wenigstens der Inbegriff aller andern sein, aber auch so würde sie wieder eine andere Wissenschaft, welche nicht diese Form an sich haben kann, voraussetzen, in welcher die Zwecke für alle diese Anweisungen gegeben wären. Zu dem Bestreben, aus den ethischen Elementen philosophische zu bilden, gehört ausser jenem kritischen Verfahren noch ein anderes, leichter unmittelbar mit ihr zu verbindendes, welches an Hauptpunkten von der ethischen Betrachtung zu der physischen hinüberführt, aber noch so gut als gar nicht bearbeitet ist. —

Die kritischen Disziplinen schweben zwischen der Geschichte und der Ethik, abhängig von dem Spekulativen, die technischen ebenda, abhängig von dem Empirischen. Beide also füllen auf der idealen Seite die Lücke aus zwischen dem Spekulativen und Empirischen. Das höhere kritische Verfahren, welches in jedem Ausdruck eines Endlichen, aus seiner Einzelheit heraus in die Totalität versetzt, das Absolute nachweist, ist die Vermittelung auch zwischen der Ethik und dem absoluten Wissen. —

Alles in der Ethik Konstruierte enthält die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Erscheinungen. Ausser dem empirischen Auffassen der letzteren entsteht noch das Bedürfnis einer näheren Verbindung des Empirischen mit der spekulativen Darstellung, nämlich zu

beurteilen, wie sich die einzelnen Erscheinungen als Darstellungen der Idee sowohl dem Grade, als der eigentümlichen Beschränktheit nach verhalten. Dies ist das Wesen der Kritik, und es giebt daher einen Cyklus kritischer Disziplinen, welche sich an die Ethik anschliessen. — Inwiefern der einzelne mit seinem sittlichen Vermögen in der Produktion jener Erscheinungen begriffen ist, ist er in besondere Gegensätze und besondere Naturbedingungen gestellt, und es ist ein Bedürfnis, besonders zusammen zu stellen, wie diese zu behandeln sind. Dies ist das Wesen der Technik, und es giebt daher einen Cyclus von technischen Disziplinen, welche von der Ethik ausgehen. Aber ethische Prinzipien können in ihrer ganzen Bestimmtheit auf nichts angewandt werden, was ausserhalb des Bezirks der Ethik liegt.

(Anmerk. Der fliessende Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen geht aus dem kritischen Verfahren, in welchem der Gegensatz von Gut und Böse seinen Sitz hat, heraus und betrachtet das Geschichtliche nur als das werdende Sittliche.)

5. Die symbolisierende (bezeichnende, erkennende) Funktion der Vernunft.

§ 123. Da das im Gebiet der Sittenlehre vorausgesetzte Ineinander von Vernunft und Natur die Vernünftigkeit der menschlichen Natur ist, wie sie unabhängig von allem Handeln gedacht wird, das anzustrebende aber, das absolute Ineinander, alle mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhang stehende Natur umfasst, so ist die Gesamtheit alles sittlichen, für sich zu setzenden Seins die Gesamtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur.

Das Gesetztsein der menschlichen Natur als Natur, sofern sie Gattung ist, ist bedingt und bedingend alle irdische Natur. Sie ruht auf aller andern als höchste Entwicklung des Geistigen im Dinglichen, aber alle andere kann auch als Leben oder Organismus nur verstanden werden als das Hinstreben zu ihr. Insofern ist die ganze irdische Natur vorausgesetzt durch die Sittenlehre. (Die in allem Sein gesetzte Identität des Dinglichen und Geistigen hindert aber nicht das Handeln der menschlichen Vernunft auf das schon Begeistete.) Aber diese Natur findet eben deshalb auch ihre Vollendung nur in dem, worin die menschliche Natur vollendet ist. Alles Handeln der Vernunft geht deshalb auch auf sie, und die Gesamtheit desselben ist die Aufnahme der gesamten Natur in dasselbe Ineinander mit der Vernunft, welches ursprünglich in der menschlichen vorausgesetzt ist und sich handelnd in ihr nur durch sie verwirklicht. —

Der ethische Prozess setzt die Vernunft in der menschlichen Natur schon voraus und alles sittlich Wirkliche schon als eine Wirkung dieses

Prozesses, der nie zeitlich vollendet sein kann. Der sittliche Verlauf begleitet also das ganze Dasein des menschlichen Geschlechtes auf der Erde und bildet dessen Geschichte, ohne je die vollendete Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt zu erreichen. Vorausgesetzt ist also auch die gesamte niedere Natur in ihrem Fürsichbestehen vor dem sittlichen Verlauf. Inwiefern das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Teil in dem Evolutionsprozess der Natur nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen im Realen durch das Reale kann angesehen werden, ruht der sittliche Verlauf auf dem Physischen und ist dessen umkehrende Fortsetzung.*) —

Es ist auszugehen von der Anschauung des Lebens. Abgeschlossenes Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen; jenes ist das Gebundensein aller Naturkräfte in einem Centrum, die Gemeinschaft ist ein In-sich-aufnehmen und ein Aus-sich-hervorbringen. Auf den niederen Stufen ist jenes nur eine organische Vereinigung, dieses ein anorganisches Absetzen; auf den höheren Stufen steigt jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben ist jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur, die Kunst ein Darstellen der Idee. Diese Wechselwirkung von Erkennen und Darstellen ist die Oscillation des sittlichen Lebens, keines von beiden kann ohne das andere gedacht werden. Den Process dieser Operation und die Vermittlung dazu muss sich die Vernunft erst bilden. In der Ethik hat die Welt nur hierauf Bezug, sie ist Objekt für die Erkenntnis und Symbol für die Darstellung oder Organ für beides.

---

*) *Vorles.:* Dem geschichtlichen Verlauf geht der physische voraus. Dieser ist einerseits Gestaltung und Entwicklung derselben, und die ist immer schon vom geistigen Sein her, aber nicht von der Vernunft im Menschen, sondern als das, was im Dinglichen das Geistige repräsentiert vermöge deren absoluter Identität. Andererseits erscheint das gegenständliche Bewusstsein als Tätigkeit der Natur, als ein allmählich Werdendes, abgesehen von aller Tätigkeit der Vernunft. Dies repräsentiert das Dingliche im Geistigen. In der Tätigkeit der Natur ist das gegenständliche Bewusstsein das letzte, in der Vernunfttätigkeit wird es das erste. Daher ist der ethische Verlauf ein Umkehren des physischen. — *(Variante Eth. S. 87.)* —

Wie nun die Selbstbildung in der Kultur, das Durchdringen seines Leibes (*sc. des Erdgeistes*) mit Bewusstsein die eine Funktion seines sittlichen Lebens ist, so ist jede individuelle Ansicht der Kultur eine notwendige Idee, und jeder Staat ein organisches planetarisches Kunstwerk, dessen Ideen und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisierenden Individualitäten sind; und durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisierenden Funktion des sittlichen Lebens vollendet. Zur Bildung der Erde sind wir berufen. *(Eth. S. 305.)*

§ 126. Insofern im sittlichen Ineinandersein von Vernunft und Natur die Vernunft handelnd gesetzt wird, anders aber nirgends als so, so muss in diesem Ineinander die Vernunft erkennbar sein, und insofern ist es ein Symbolisiertsein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der Vernunft ein symbolisierendes.

Denn eines ist des andern Symbol, insofern beides verschieden in dem einen das andere erkannt wird. Die Vernunft ist aber nicht das Ineinander von Vernunft und Natur, sondern beides verschieden. In diesem ist also eine Erkennbarkeit gesetzt, welche sonst nicht gesetzt wäre, und diese ist die einzige, weil mit der Vernunft nicht geeinigte Natur für uns nicht ist. Sofern sie nun im Handeln der Vernunft gegründet ist, ist nicht die Vernunft dasjenige geworden, woraus die Vernunft erkennbar ist, sondern die Natur. Das Handeln der Vernunft aber ist das diese Erkennbarkeit Hervorbringende oder das Symbolisierende. —

Da wir das Wesen der Vernunft durch das Wort Erkennen bezeichnen, so muss der mit ihr geeinigten Natur, die also Teil an ihrem Wesen erhalten hat, das Erkennen eingebildet sein. Da nun in dem der menschlichen Natur eingebildeten Erkennen die Vernunft selbst erkannt wird, und dasjenige, worin ein anderes erkannt wird, dessen Symbol ist, im sittlichen Verfahren also die Vernunft ins Unendliche sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann, so ist ihre sittliche Tätigkeit eine symbolisierende. —

Inwiefern die Vernunft kein anderes Sein hat als das Erkennen, so ist auch ihr Handeln auf die Natur und Einigen mit der Natur nur ein Hineinbilden des Erkennens in die Natur.

§ 127. Alles Symbolisiertsein der Natur ist in dem Handeln der Vernunft gegründet, und alles Kraftsein der Vernunft in der Natur ist ein symbolisierendes.

1. Denn das Ursprüngliche, nicht aus dem Handeln der Vernunft zu Begreifende ist uns nirgends gegeben. Es ist nur vorausgesetzt, insofern uns nirgends ein ursprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur gegeben ist. Also jedes bestimmt Gedachte, einzeln für sich zu Setzende, ist als ein Sittliches zu setzen.

2. Ist jede besondere Art, wie die Vernunft Kraft ist in der Natur, als ein begriffsmässig von jedem andern verschiedenes Ineinandersein von Vernunft und Natur zu setzen, so ist auch jedes solche ein besonderes Symbolisiertsein der Natur. Setzen wir kein beziehungsweises Aussereinander von Vernunft und Natur, und also die ganze Natur symbolisiert, so ist auch kein Handeln der Vernunft auf die Natur mehr zu denken, also alles Handeln in diesem Gebiet beschlossen.

Am unmittelbarsten ist der Sinn symbolisiert für die Vernunft, und das Ineinandersein von Vernunft und Sinn ist Verstand. Alles

aber ist symbolisiert, was durch das Handeln der Vernunft das Gepräge des Verstandes trägt, d. h. alles, sofern das Handeln der Vernunft darauf durch den Verstand gegangen, also das Ineinander von Vernunft und Natur durch den Verstand vermittelt ist. Natürlich ist hier Sinn und Verstand im weitesten Umfang genommen.

6. Die beiden Faktoren des Symbols: Reiz und Willkür.

§ 151. Sofern nirgends ein ursprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur, muss überall schon Symbolisiertes gegeben sein und vorausgesetzt. Sofern alles Symbolisieren in der sittlichen Tätigkeit liegt, muss alles Symbolisierte, auch jenes, durch Vernunfttätigkeit geworden sein.

Das heisst also, das eine ist nur insofern das andere, und in jedem Symbol muss beides sein, dasjenige, vermöge dessen anderes aus ihm hervorgeht, und dasjenige, vermöge dessen es auf anderem ruht. —

Es muss also überall ein ursprüngliches System von Symbolen gegeben sein; inwiefern aber der einzelne Mensch schon im sittlichen Verlauf entsteht, muss auch alles Symbolische als aus Vernunfttätigkeit entstanden, angesehen werden. Das symbolische System ist daher ebenso wie das organische immer im Werden, und alles Symbolische immer nur gegeben, inwiefern es durch Vernunfttätigkeit geworden ist, und umgekehrt. Beides, die physische und die psychische Seite der menschlichen Natur, sind ursprünglich sowohl Symbol, als Organ, aber überwiegend ist die psychische als System des Bewusstseins Symbol, und die physische als System der Wirkungen nach aussen Organ.*)

§ 152. In aller symbolisierenden Tätigkeit stellt der Reiz vor das Beruhen derselben auf einer früheren, die Willkür dasjenige, wodurch anderes auf ihr beruht.

Kein Dargestelltsein der Vernunft in der Natur ist denkbar ohne Reiz und Willkür. Das unmittelbare Symbol der Vernunft ist das Bewusstsein, alles andere ist nur Symbol der Vernunft, sofern es Bild und Darstellung des Bewusstseins ist. Jedes Bewusstsein als sittlich muss entstanden sein aus Reiz und Willkür. Wo der Gegensatz beider, zu befassen unter den der Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, nicht bestimmt heraustritt, da ist die tierische Verworrenheit des Bewusstseins, nicht die menschliche Klarheit.**)

So wie unterhalb des sittlichen Gebietes der Gegensatz von Reiz und Willkür nicht heraustritt, so müssen wir ihn uns, wenn der Gegensatz zwischen Vernunft und Natur ganz aufgehoben wäre, auch ganz aufgehoben denken, und Reiz und Willkür wäre eins und dasselbe. Je näher aber dieser Vollendung, desto mehr muss beides einander durchdringen und eben deshalb auch einander frei lassen.

*) *Variante Eth. S. 110.*

**) *Weitere Erläuterung Eth. S. 110 f., Variante S. 112.*

7. *Die Gebiete des Rationalen und des Irrationalen.*

§ 153. Zwischen den Grenzen des sittlichen Seins betrachtet, ist die symbolisierende Tätigkeit die steigende Spannung und der sich aufhebende Gegensatz zwischen der von der Vernunft ursprünglich bezeichneten und der nie ganz von ihr zu bezeichnenden Natur.

Indem ein Bewusstsein entsteht, wird aus der Masse des Unbewussten, in welcher Verstehbares und Nichtverstehbares gemischt ist, ein Verstehbares herausgenommen und wird ein Verstandenes. Also ist der Gegensatz zwischen Verstandenem und Nichtverstandenem erst in diesem Akt, vorher aber der Mangel desselben. Da aber kein Bewusstsein schlechthin entsteht, so ist jedes nur ein Übergang vom Minderbewussten zum Mehrbewussten, also eine Steigerung dieses Gegensatzes. Denken wir uns aber die symbolisierende Tätigkeit schlechthin vollendet, so ist das Nichtverstandene verschwunden, also der Gegensatz verschlungen, also ist die Tätigkeit auch in ihren sittlichen Schranken die Aufhebung desselben. Vereint ist also in dieser Tätigkeit überall intensive Spannung dieses Gegensatzes und extensive Abnahme desselben. Aber eben deshalb keine von beiden jemals vollendet, weil die andere es nicht ist. Wenn irgend etwas in der Natur gänzlich durchdrungen wäre, so wäre auch alles ein Bewusstes geworden, denn jedes ist nur völlig durchdrungen, wenn sein Zusammensein mit allem ins Bewusstsein getreten ist, und umgekehrt, wäre alles ein Bewusstes geworden, so wäre auch jedes durchdrungen, weil alle Bedingungen zu dieser Durchdringung gegeben wären. Wäre verstehbares und nichtverstehbares Sein für immer streng geschieden, so wäre auch eine Vollendung zu setzen, wenngleich in unendlicher Zeit; aber es ist uns notwendig gegeben auf jedem Punkt ein Ineinander des Verstehbaren und Nichtverstehbaren. Daher giebt es nur eine zweifache Fortschreitung, nämlich mit Unterordnung des extensiven Faktors unter den intensiven und umgekehrt. —

Das Werden der symbolisierten Totalität erfolgt auch in der Form von Spannung und Abstumpfung des Gegensatzes; denn in den ersten Anfängen unterscheidet der Mensch sich selbst noch nicht von der übrigen Welt, und wäre die ganze Natur Symbol geworden, so wäre auch kein Unterschied mehr.

§ 154. Im Ganzen also ist die immer schon verstandene Natur die äussere irdische, die nie ganz zu verstehende die innere menschliche.

Nämlich beides auch nicht genau. Denn teils geht die verstandene Natur über die irdische hinaus, weil auch ausserirdische Einflüsse auf das Irdische ins Bewusstsein müssen gekommen sein, und zwar in jedem Anfange des Bewusstseins schon sind, und es bleibt auch in dem äusserlichsten Irdischen, der rein sinnlichen Erscheinung, immer noch Un-

verstandenes zurück. Teils ist auch das innerste Menschliche überall mitverstanden, indem alles Bewusste nur als Gegensatz verstanden wird, und jeder niedere Gegensatz nur ein Schatten ist von dem höchsten im Menschen gesetzten; wie aber das innerste Menschliche nicht verstanden ist, so ist auch das innerste alles andern Seins immer nicht verstanden aus demselben Grunde. —

Begrenzt ist die symbolisierende Tätigkeit nach innen; denn Symbol kann nur das sein, was sich zur Vernunft als ihr Äusseres verhält. Die ganze Aussenwelt ist also der Stoff für die symbolisierende Tätigkeit mit Einschluss alles dessen, was im Menschen noch kann als ein Äusseres gedacht werden. Das schlechthin Innere des Menschen ist das Streben nach Gott, welches eben deshalb, weil es nie ein Äusserliches sein kann, sondern nur ein solches haben, auch nie Symbol sein kann, sondern nur Symbole suchen oder hervorbringen. — Nur inwiefern man die Vernunft als das Innere des Menschen selbst wieder teilen könnte, was aber nur in Bezug auf sein Äusseres oder seine Natur geschehen kann, würde dann der Teil wieder Symbol des Ganzen sein dürfen.

8. *Das Sprachgebiet.*

§ 168. Das Bezeichnen der Natur ist bei der Zerspaltung in die Mehrheit der Einzelwesen dennoch in allen dasselbe, inwiefern ausser der Vernunft auch in allen die Natur, an welcher bezeichnet wird, oder die bezeichnende, und die Natur, welche bezeichnet wird, dieselben sind.

Unter Vernunft verstehe ich hier nur diese bezeichnende Tätigkeit selbst, und deren Einerleiheit ist also die erste Bedingung. Die Vernunft aber, welche ausgedrückt werden soll in der bezeichnenden Natur, ist ganz dasselbe mit der Natur, welche ihr gegenübersteht. Denn die Vernunft ist dasselbe auf geistige Weise, was die Natur is auf dingliche. Dieses ursprüngliche Geistig-gesetzt-sein der Natur in der Vernunft ist das, was man mit einem missverständlichen, freilich aber auch richtig zu deutenden Ausdruck die angeborenen Begriffe zu nennen pflegt. Angeboren nämlich, weil vor aller sittlichen Tätigkeit der Vernunft in ihr vorhergebildet und bestimmt; Begriffe aber nicht, weil sie dieses erst werden in der sittlichen Tätigkeit der Vernunft. Die bezeichnende Natur aber ist die der Vernunft schon geeinigte, als die Funktionen des Bewusstseins in sich enthaltend. Wenn diese verschieden sind, muss offenbar auch die Bezeichnung verschieden sein. Also die Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit der Einzelwesen besteht nur mit dem Handeln der Vernunft in ihr, sofern die angeborenen Begriffe und die Gesetze und Verfahrungsarten des Bewusstseins in allen dieselben sind. Daher auch aller bezeichnenden Tätigkeit diese Voraussetzung lebendig einwohnt, und sie nur vermittelst dieser eine Vernunfttätigkeit sein kann. Beide Voraussetzungen sind aber auch nur eine. Denn die menschliche Natur vor aller bezeichnenden

Tätigkeit, also ursprünglich gesetzt, ist nur ein integrierender Teil der Natur überhaupt, und also auch die Gesetze des Bewusstseins, sofern sie in ihr liegen gleichsam auf dingliche Art, sind selbst in dem begriffen, was in der Vernunft als angeborene Begriffe auf geistige Art gesetzt ist. Keineswegs aber kann man behaupten, dass die Gesetze unseres menschlichen Bewusstseins das Wesen der Vernunft überhaupt konstituieren, und also ohne alle Beziehung auf eine mit ihr zusammengehörige Natur in ihr gesetzt wären. Vielmehr, sobald wir uns denken die Vernunft mit einer anders konstituierten Natur zusammengehörig, müssen wir uns auch die Gesetze des diese Einigung ursprünglich konstituierenden Bewusstseins anders denken. —

Man kann eine Identität zwischen der menschlichen Vernunft und anderer annehmen, und doch wird dieser Prozess nicht als derselbe angenommen; wie sich dies, wenn man die Dichtung von übermenschlichen Wesen betrachtet, ergiebt.

§ 169. Aber nur sofern auch die bezeichnende Tätigkeit eines jeden kann allen andern gegeben sein, ist sie eine gemeinschaftliche.

Gemeinschaftlich kann der symbolisierende Prozess sein, inwiefern jeder darstellende Punkt fordert, dass jeder gleichgehaltige Akt von allen auf dieselbe Weise vollzogen werde, und wenn alle anerkennen, dass jeder gleichgestaltige Akt bei jedem denselben Gehalt habe. Dies ist die allgemeine Voraussetzung der Verständlichkeit, worauf alle Fortpflanzung und Gemeinschaft des symbolisierenden Prozesses ruht, so dass sie nicht weiter gehen kann als jene.*)

§ 170. So weit daher in mehreren dieselben angeborenen Begriffe sind und dieselben Gesetze des Bewusstseins, giebt es ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet im Zusammensein des Denkens und Sprechens.

Was wir Denken nennen insgesamt, ist eine solche Tätigkeit, deren sich jeder bewusst ist als einer nicht in ihm besonderen, sondern in allen gleichen, so nämlich, dass jeder auf dieselbe Weise bezeichnend handeln kann, und jeder so handelnde auch dieselbe Bezeichnung hervorbringt, und dass jeder, in dem dieselbe Bezeichnung ist, sie auch nur durch dasselbe Handeln hervorgebracht hat. Also ist auch ganz gleich, ob derselbe Gedanke von demselben oder einem anderen Einzelwesen vollendet wird, und jeder durch seinen Inhalt bestimmte Gedanke ist in und für jeden dasselbe. Dies gilt nicht nur von dem mehr auf der Seite des Allgemeinen liegenden und auf dem Bewusstsein, sofern es Verstand ist, beruhenden Denken im engern Sinn, sondern ebenso auch von dem mehr nach der Seite des Besonderen liegenden und auf dem Bewusstsein als Sinn beruhenden Vorstellen. Denn die Gleichheit der

---

*) *Variante Eth. S. 130 f.*

Sinneswerkzeuge und ihrer Aktionen gehört wesentlich zur Gleichheit der bezeichnenden Natur. Dass aber das Denken dieser sittlichen Tätigkeit angehört und keiner andern, leuchtet ein. Denn es wird durch Vernunfttätigkeit, aber nur in der Einigung der Natur, ohne welche keine wirklichen Gedanken, und es ist nicht unmittelbar Organ, wohl aber weist jeder Gedanke zurück auf das der Vernunft ursprünglich eignende System der angeborenen Begriffe und ist ein bestimmter Ausdruck desselben, also ein Symbol.

Unter Sprechen endlich wird hier nur vorläufig ganz allgemein das dem Denken eignende Äusserlichwerden verstanden, wodurch jeder, weil in ihm dasselbe mit dem Denken zugleich gesetzt ist, die bezeichnende Tätigkeit des anderen vernimmt nicht nur, sondern auch unterscheidet, so dass er imstande ist, sie ihrem Inhalt und ihrem Verfahren nach in sich aufzunehmen. Ohne dieses wäre zwar das Denken dieselbe bezeichnende Tätigkeit in allen, aber für jeden wäre nur die seinige. Das Sprechen aber in diesem allgemeinen Sinne hängt dem Denken so wesentlich an, dass kein Gedanke fertig ist, ehe er Wort geworden ist. Der Möglichkeit nach ist nun dieses zwar Naturbedingung des sittlichen Seins als Zusammenhang des Äusserungsvermögens mit dem Aufnehmenden; in der Wirklichkeit aber ist es nur durch die Kraft der Vernunft, welche die Schranken der Person nach beiden Seiten durchbricht, und von beiden Seiten angesehen, von der Vernunftseite und der Naturseite, ist es die Kraft der durch Vernichtung der getrennten Einzelheit sich selbst wiederherstellenden Gattung. —

Alle Gedanken zusammen sind nicht die Vernunft selbst, sondern nur ihr Ausdruck im Leben des Bewusstseins, und jeder einzelne Gedanke ist ein solcher einzelner Ausdruck, also ein Symbol, und jeder Denkende setzt voraus, dass alle denselben Denkinhalt auch auf dieselbe Weise vollziehen. Jedes Denken ist ein vollständiger sittlicher Akt auch nur in der Identität mit seiner Mitteilung. Die Vollendung des unter diesem Charakter gegebenen Seins der Vernunft in der Natur ist das gesamte Gebiet des Wissens. —

Wird das Grundverhältnis, die Identität von Denken und Sprechen verletzt, so leidet beides Schaden, Wissen und Sprache. Wenn man etwas für ein Wissen hält, was noch nicht zur Klarheit und Bewusstheit des innern Sprechens gekommen ist, so ist es entweder verwirrt oder tritt ins Gebiet des Gefühls. Giebt es Akte des Sprechens, denen kein Wissen vorangegangen ist, so fällt die Sprache in die Sphäre des Mechanismus zurück, und die Elemente verlieren so durch Gewöhnung an der Intensität der Bedeutung, so dass immer Neues ersonnen werden muss, um den alten Dienst zu leisten, und also immer mehreres anorganisch und tot wird. So entsteht in der Sphäre des gemeinen Lebens das Formelwesen. In der Sphäre der Wissenschaft ist ebenfalls das gefährliche die bestimmte Terminologie; man gewöhnt sich an ein Verkehr mit Worten ohne Anschauung. Höchst verkehrt ist daher schon von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet das Unternehmen, die Sprache

dem mathematischen Kalkül ähnlich zu behandeln*), wo man ganze Reihen von Operationen mit den Zeichen verrichtet und sie dann erst auf die Gegenstände reduziert. Wenn produzierende Philosophen eine Terminologie aus sich bilden, stellen sie sich in ein falsches Verhältnis; denn wie das höhere Erkennen sich allmählich aus dem gemeinen Vorstellen entwickelt, so wird sich auch der höhere Geist der Sprache, wenn sie nur aus ihrem Gebiet nicht herausgeht, entwickeln. Philosophie und Philologie sind also innig verbunden, und es ist ein grober Missverstand, wenn sie sich hassen.

§ 171. Im weitesten Sinn ist alles verständige Bewusstsein des menschlichen Geschlechts ein gemeinsames Bezeichnungsgebiet.**)

Das Äusserlichwerden als Sprechen ist nur möglich unter der organischen Bedingung eines vermittelnden und modifikablen Mediums. Die Naturseite der Sprache ist noch wenig bekannt. Das wichtigste wäre, die Bedeutsamkeit der Sprachelemente organisch zu deduzieren. Ehe dies geschehen ist, muss auch in der ethischen Darstellung vieles als Postulat erscheinen. Nur muss man nicht auf die Absurdität geraten, auch das Physische an der Sprache ethisch deduzieren zu wollen Die genaue Korrespondenz zwischen Denken und Sprechen drückt auch die Sprache selbst aus. Denken Reden, Satz Gedanke ist überall dasselbe; im Griechischen in der schönsten Zeit: *διαλέγεσθαι* Gespräch führen und philosophieren; Dialektik, Organ der Philosophie, fortgesetztes Vergleichen einzelner Akte des Erkennens durch die Rede, bis ein identisches Wissen herauskommt.

§ 172. Das Bezeichnen der Natur ist ungeachtet der Einerleiheit der Vernunft in allen doch in jedem ein anderes, sofern in jedem die bezeichnende Natur eine andere ist, und jeder eine andere Tätigkeit auf die zu bezeichnende richtet.

Jeder kann sich nur in dem Mass ein besonderes Dasein sittlich zueignen, als das produktive Sein der Vernunft in seiner Natur ein eigentümliches ist, und nur so ist das Selbstbewusstsein ein menschliches.***)

§ 173. Aber nur sofern die in jedem verschiedene, bezeichnende Tätigkeit nicht kann im Bewusstsein der anderen nachgebildet werden, ist sie auch eine unübertragbare.

Denn wäre sie mitteilbar auf dieselbe Weise wie der Gedanke, so wäre alle Differenz der Einzelwesen im Bewusstsein nur noch eine

*) *cf. Schleiermachers Akademie-Rede über Leibniz'sche characteristica universalis, W. Abt. III, B. 3, S. 138.*

**) *Erläuterung S. 134.*

***) *Variante Eth. S. 136 f.*

räumliche und zeitliche. Das Gegenteil davon liegt aber auch schon in der Voraussetzung. Denn was Ausdruck ist von dem Verhältnis der gesamten Natur zu einer begriffsmässig bestimmten Einheit des Lebens, das kann nicht in einer anderen auf gleiche Weise gesetzt sein. Denn was in diesem Ausdruck dasselbe ist, das muss dem Inhalt nach verschieden sein, und was dem Inhalt nach dasselbe, kann in ihm nicht auf gleiche Weise die Einheit des Lebens ausdrücken. Also sind die Einzelwesen hierdurch auch in der Beharrlichkeit ihres Seins geschieden und haben ein Recht als für sich gesetzt fortzubestehen, wogegen, wenn auch diese Tätigkeit mitteilbar wäre und übertragbar, die Verschiedenheit derselben im Verschwinden müsste begriffen sein, also auch die Vernunfttätigkeit begriffsmässig nicht könnte auf diese einzelnen Punkte bezogen und ihnen zugeschrieben werden. —

Die Produkte des Symbolisierungsprozesses sind unübertragbar, weil jeder die Tätigkeit selbst auf das Besondere seines Daseins bezieht; daher kann keiner den Ausdruck des anderen als seinen eigenen adoptieren oder in die Darstellung des anderen eingreifen.

§ 174. Sofern daher in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des Bewusstseins gesetzt ist, welche die Einheit seines Lebens bildet, ist auch in jedem ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet der Erregung und des Gefühls gesetzt.*)

§ 175. Als kleinstes Bezeichnungsgebiet in diesem Sinne ist uns gegeben das in dem Leibe jedes einzelnen Menschen eingeschlossene und durch ihn vermittelte Bewusstsein, und also das Selbstbewusstsein das eigentümlichste und unübertragbarste der symbolisierenden Tätigkeit.**)

Die Unübertragbarkeit des Gefühls gilt aber nicht nur zwischen mehreren Personen, sondern auch zwischen mehreren Momenten desselben Lebens. Die Einheit des Lebens und die Identität der an die einzelnen verteilten Vernunft würde also aufgehoben, wenn das Unübertragbare nicht wieder ein Gemeinschaftliches und Mitteilbares werden könnte. Hier also ist der Grund von der notwendigen Einpflanzung des entgegengesetzten Charakters.

§ 176. Vom einzelnen Selbstbewusstsein an bis zum Gesamtbewusstsein des menschlichen Geschlechts ist also alles im sittlichen Sein ein Ineinander von Einerleiheit und Verschiedenheit, und es ist Gedanke und Gefühl überall, aber nur teilweise ausser einander, Abgeschiedenheit und Mitteilung überall, aber nur beziehungsweise entgegengesetzt.

---

*) *Erläuterung und Varianten Eth. S. 138 ff.*
**) *Erläuterung Eth. S. 140.*

Kein einzelnes Gefühl ist eben wegen seiner Unübertragbarkeit ohne den zusammenhaltenden Gedanken des Ich, der in allen völlig derselbe ist und auf dieselbe Weise vollzogen, denn die persönliche Verschiedenheit ist darin ihrem Inhalte nach nicht gesetzt. Ebenso, wenn wenn wir uns in allem Denken bewusst sind, der Inhalt und die Gesetze desselben seien das eigentümlich Menschliche, so ist dieses unmittelbar kein Gedanke, denn sonst müssten uns andere Gesetze und ein anderer Inhalt des Bewusstseins im Gegensatz mit unserem gemeinschaftlichen wirklich gegeben sein, welches nicht ist, sondern es ist das alle Gewissheit alles Denkens begleitende Gefühl des Menschseins als einer bestimmten Einheit des Lebens. Wenn also auf dem innersten Gebiet der Unübertragbarkeit der Gedanke das Gefühl, und in dem äussersten Umfang der Gemeinschaftlichkeit das Gefühl den Gedanken begleitet, so werden auch auf allem dazwischen Liegenden beide nicht von einander lassen. Denn jeder muss, verglichen mit diesen beiden, nur sein ein Abnehmen des Gefühl- und Zunehmen des Gedankengehaltes oder umgekehrt. Die Forderung also, dass überall zusammen sein solle Einerleiheit und Verschiedenheit, ist für die symbolisierende Tätigkeit erfüllt durch das überall Zusammensein von Gedanken und Gefühl.

9. Das Lehren und das Lernen.

§ 179. Das Verhältnis der einzelnen untereinander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist das des Glaubens, oder die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens von dem Gemeinbesitz der Sprache, und umgekehrt des Gemeinbesitzes der Sprache vom Lehren und Lernen.

Nämlich unter Glauben verstehe ich hier die allem Handeln auf diesem Gebiet zu Grunde liegende Überzeugung, dass das Wort eines jeden und sein Gedanke dasselbe sei, und dass der Gedanke, den jeder mit einem empfangenen Worte verbindet, derselbe sei, aus dem es in jedem andern hervorgegangen sei. Dies ist an sich niemals ein Wissen, sondern es kann ein solches zwar werden in einzelnen Fällen, aber nur durch eine Reihe von Handlungen, die selbst auf dieser Voraussetzung ruhen und ohne sie leer wären. Aber es ist ein Glaube, dessen sich keiner erwehrt, und durch ihn besteht auf diesem Gebiet die Einheit der Vernunfttätigkeit und die Aufhebung der persönlichen Schranken mittelst der Gemeinschaft. Denn da die Gedanken nicht unmittelbar übertragen werden können, sondern nur mittelst der Äusserung, so findet ein Übertragen überhaupt nur statt, sofern Äusserung und Gedanke ein und dasselbe ist. Es genügt daher auch der Sache nicht, wenn man sie darstellt als Pflicht, Wahrheit zu geben, und als Recht, Wahrheit zu empfangen, sondern die Identität von beiden muss als in der Vernunfttätigkeit selbst notwendig liegend angesehen werden.

Also alles Denken ist nur sittlich, sofern es ein Einzeichnen in die Sprache wird, woraus sich Lehren und Lernen entwickelt, und der Gemeinbesitz der Sprache ist nur sittlich, sofern das einzelne Bewusstsein vermittelst desselben erzeugt. Ein blosses Aneignen der in der Sprache schon niedergelegten Gedanken ist keine Vernunfttätigkeit, und wenn wir einen Menschen annehmen, dessen ganzes Denken nichts weiter ist, so bleibt er uns kaum ein Mensch. Ebenso ein Denken, das sich nicht in der Sprache absetzt, ist entweder ein vollendeter Akt, dann aber kein sittlicher, oder ein sittlicher, dann aber ein unvollendeter, und erscheint nur als gehemmt, bis dieses hinzukommt.*)

§ 180. Dieses Verhältnis des Glaubens ist ein allgemeines aller Menschen, aber nicht notwendig ein gleiches Verhältnis aller gegen jeden, und umgekehrt.**)

Das Verhältnis des Lehrens und Lernens als zwischen allen und jeden ist teilbar durch relative Eigentümlichkeit, welche einige trennt und andere verbindet. Denn da jeder sich nur als Teil setzen kann in organischem Sinne, also als besonderer, und daher schon bei der Gemeinschaft die Eigentümlichkeit zu Grunde liegt, so ist das Setzen eines allgemeinen Lehrens und Lernens ohne ein Zerfallen der einen allgemeinen Sphäre des Wissens in mehrere eigentümliche nicht zu denken, und das Bilden der einen und das Bilden der mehreren ist eins und dasselbe. Die ursprüngliche Verschiedenheit der Sprachen ist also hier die jedesmal schon gegebene Sittlichkeit des Prozesses.***)

10. Der Prozess der symbolisierenden Tätigkeit in seinen Momenten.

§ 234. Das vor jedem Handeln der bezeichneten Tätigkeit Vorauszusetzende ist immer schon ein Kleinstes der Einigkeit oder des Einsgewordenseins von Vernunft und Natur.†)

Wie wir hier eine Funktion nur an ihrem Gegensatz von der andern auffassen können, so ist dieser hier angedeutet durch den Unterschied von Einigkeit und Einigung. Denn die bildende Tätigkeit ist mehr die Zurichtung der Natur für die Vernunft, vermöge deren allein sie in ihr sein kann, die bezeichnende Tätigkeit aber drückt mehr unmittelbar aus dieses Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur. Aber wie es keinen Anfang schlechthin giebt im Sittlichen, sondern alles schon angefangen gegeben ist, so setzt auch jeder Moment der Bezeichnung einen früheren voraus und knüpft an diesen an, und es giebt also keinen Augenblick des menschlichen Daseins, in welchem nicht die Vernunft schon Natur geworden wäre, und die den Moment bildende

---

*) *Ausführung Eth. S. 146—148.*

**) *Erläuterung Eth. S. 148.*

***) *vid. über das Verhältnis von Meister und Schüler Eth. S. 379.*

†) *cf. oben Kap. 5, 6, S. 350, 353.*

Bewegung der Natur das Sein und Wesen der Vernunft ausdrückte. In wiefern die bildende und bezeichnende Tätigkeit auseinander treten, und das Dasein im Wechsel zwischen beiden besteht, so ist eben diejenige Bestimmung des Daseins, welche in der bezeichnenden Tätigkeit aufgeht, das Bewusstsein. Denn die Bewusstlosigkeit ist nur ein Nichtauseinandertreten dieses Gegensatzes. Also ist auch kein Moment des menschlichen Daseins ohne vernünftiges Bewusstsein zu denken, wenngleich es sehr zurückgedrängt sein kann. Ja jedes Früheste kann nur als ein Kleinstes gesetzt werden, sowohl der Ausdehnung als der Innigkeit nach. —

In ihrem relativen Gegensatz lässt sich eine Funktion nur an der andern auffassen. Wie die bildende Funktion mehr den Akt repräsentiert, durch welchen die Vernunft sich der Natur bemächtigt und sich in sie gleichsam hineinbegiebt, so die erkennende den Akt, durch welchen die Vernunft in der Natur ist und sich in ihr manifestiert. Wenn allerdings die Vernunft sich auch in den bildenden Akten manifestiert, so geschieht dies, inwiefern jedes Bemächtigen als Fortsetzung schon ein Sein involviert, und jeder bildende Akt mit einem Erkennen anfängt, und überhaupt beide Funktionen in jedem ganzen Akt wesentlich verbunden sind.*)

§ 235. Der Gesamtinhalt dieser Funktion ist nur zu beschreiben, inwiefern die Gestaltung der menschlichen und der äusseren Natur durch die Vernunft vorausgesetzt wird.**)

Denn nur nach Massgabe, wie Organe gebildet worden sind, kann das Bewusstsein hervortreten, d. h. mit der bildenden Tätigkeit zugleich. —

Ohne allen organischen Gehalt könnte der Vernunftgehalt auch nicht als System, sondern nur als Prinzip, d. h. als absolute Einheit gegeben sein, und so kann er im Prozess des Erkennens nicht vorkommen. —

Der Mensch wird uns gegeben als Naturwesen von der Naturphilosophie, und was so in ihm vorkommt, wird durch die einwohnende Idee zur höheren Potenz erhoben.

§ 236. Von dem Anfänglichen aus ist das Ziel der Ausdehnung nach, dass alles, was in der Vernunft gesetzt ist, auch in die organische Tätigkeit übergehe.***)

Im Tier setzen wir auch etwas dem Bewusstsein Ähnliches, aber gar keinen Vernunftausdruck, also nur das, was bei uns die organische Seite des Bewusstseins bildet. Also auch kein bestimmtes Sein und deshalb gar keinen Gegensatz zwischen Selbstbewusstsein und gegenständlichem Bewusstsein, sondern ein verworren zwischen beiden schwebendes, das sich zu keinem von beiden völlig ausbildet. Wogegen, wenn schon im geringsten menschlichen Bewusstsein Vernunftausdruck ist, auch da schon, wo die Vernunft in höherem Sinne uns

*) *Variante Eth. S. 215.* **) *Variante Eth. S. 215.*
***) *Variante Eth. S. 216.*

noch zu schlummern scheint, so ist auch in jedem dieser Gegensatz werdend; denn nur in ihm wird uns ein bestimmtes Sein bewusst. Je mehr aber noch die Analogie mit dem tierischen herrscht, desto weniger tritt der Gegensatz auseinander, und desto weniger Vernunftgehalt hat das Bewusstsein. Setzen wir indes einen Moment bestimmter Empfindung oder bestimmter Wahrnehmnng, also ein einzelnes bestimmtes Sein bewusst, so ist, da in jedem für sich Gesetzten ein Kreis von Beziehungen zu allem gesetzt ist, eigentlich in jedem alles gesetzt. Allein dies ist nicht wirklich in demselben Moment, sondern nur unter Voraussetzung einer unendlichen Entwicklung, und diese selbst kann nicht von dem einen Akt ausgehen, sondern nur, nachdem dasjenige, wozu jenes Beziehungen hat, auch seinerseits ursprünglich im wirklichen Bewusstsein aufgenommen worden ist. Das wirkliche Übergehen des gesamten Vernunftgehaltes in die organische Tätigkeit ist also nur erreicht mit der Totalität aller organischen Berührungen. Aber auch das völlige Auseinandertreten von Wahrnehmung und Empfindung im Bewusstsein ist nirgends wirklich, sondern immer nur werdend. Wie anfangs das Verworrene überwiegt und nur eine Ahndung jenes zweifachen wirklich ist, so überwiegt zwar hernach der Gegensatz, aber die Verwirrung ist auch noch, wenngleich zurückgedrängt, vorhanden. Wir hören nie ganz auf zu verwechseln die Empfindung und die gedachte Ursache derselben, das Sein des Gegenstandes und dasjenige, was er in uns hervorgebracht hat. Wäre jemals in einem einzelnen Bewusstsein beides rein geschieden, so würde die Gesamtheit des Bewusstsein gegebn sein. Weil aber in jedem menschlichen Bewusstsein der Gegensatz irgendwie wirklich ausgedrückt ist, so ist auch in jedem eine Erhebung über die blosse Persönlichkeit; denn Sinn und Trieb auf die blosse Erhaltung bezogen finden ihre Befriedigung auch in dem Chaotischen des tierischen Bewusstseins. Die Dürftigkeit der ersten Entwicklung des Bewusstseins hängt offenbar zusammen mit der unvollkommenen Entwicklung der Organe. Je mehr Organe gebildet werden und je vollkommener, desto mehr Berührungen werden vermittelt, und so ist keine Grenze der extensiven Fortschreitung schlechthin zu bestimmen. —

Das Maximum ist hier von seiten der Vernunft, wenn ihr Wesen, das Sein in seiner Geteiltheit auf ihre Weise gesetzt, ganz im Bewusstsein realisiert ist.

§ 237. Von dem Anfänglichen aus ist das Ziel der Innigkeit nach, dass alles in der organischen Bewegung von Vernunftgehalt durchdrungen werde.*)

Der Vernunftgehalt ist dasjenige, was im Bewusstsein Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander hält und bindet. —

Von Seiten der Natur ist hier das Maximum, wenn der ganze Organismus des Bewusstseins intelligent geworden ist. Es fängt an mit einer überwiegenden Ähnlichkeit mit dem Tierischen, aber diese ver-

---

*) *Erläuterung und Variante Eth. S. 218—220.*

schwindet nur allmählig und bleibt in gewissen Regionen immer als Minimum zurück. —

Der erkennende Prozess geht auf in den beiden Formeln: der Vernunftgehalt geht ganz über in die organische Aktion und alles in der organischen Aktion ist vom Vernunftgehalt durchdrungen. Die letzte scheint mehr den gemeinschaftlichen Charakter jeder Aktion zu bezeichnen, wodurch sie eine menschliche wird, aber sie bezeichnet zugleich die höchste Vollendung, indem jede organische Aktion ein analytisch Unendliches ist. Die erste scheint mehr die Vollendung des Prozesses zu bezeichnen, aber sie bezeichnet zugleich den gemeinsamen Charakter, weil in jeder objektiven Einheit eine Totalität aller Relationen, und also auch eine Beziehung auf das gesamte System der Ideen gesetzt ist.

§ 238. Wenn in allem bestimmten Bewusstsein Vielheit durch Einheit gebunden sein muss, und Einheit in Vielheit verwirklicht, so ist auch in jedem seine Einheit bezogen auf die Einheit schlechthin und seine Vielheit auf die Vielheit schlechthin.*)

§ 239. Das Transcendente und das Mathematische sind jedem menschlichen Bewusstsein wesentlich, aber darum ist es Missverstand zu glauben, es sei alles Schein ausser dem Mathematischen, oder es sei alles Schein ausser dem Transcendenten.

Nämlich das Transcendente ist nichts anderes als die eben aufgezeigte Beziehung auf die absolute Einheit, und die auf die unendliche unbestimmte Vielheit ist das Mathematische. Beides natürlich in dem weitesten Sinne.**)

§ 240. In allem wirklichen Bewusstsein ist nur soviel gut, als darin transcendent und mathematisch bestimmt ist.

Dasjenige darin, was das Zusammensein des Vernunftgehaltes und des Organischen darstellt, ist darin, je nachdem eines als das über-

---

*) *Erläuterung Eth. S. 220.*

**) *Varianten Eth. S. 221 f.*

§ 76. Das Sein, als Besonderes betrachtet, wird ein Mannigfaltiges schon durch die Verschiedenheit der Zeit und des Raumes, worin es gesetzt ist, also nach mathematischer Bestimmung; als Allgemeines betrachtet wird es ein Mannigfaltiges nur durch die Verschiedenheit der darin gebundenen Gegensätze, also nach dialektischer Bestimmung. *(Varianten Eth. S. 45.)*

wiegende gesetzt wird, das Ethische und Physische.*) Beides ist also, inwiefern es einen organischen Gehalt hat, nur völliges Wissen, inwiefern es auch mathematisch gewusst wird; daher der Satz der Alten: es gebe nur so viel Wissen als Mathematik. Beides ist, als Vernunftgehalt habend, nur insofern Wissen, als es auch transcendental gewusst wird, d. h. als es dialektisch und als es religiös ist. In der Realität sind diese Gebiete also gar nicht getrennt, denn wenn man die Quantität an sich oder die absolute Einheit an sich zum Objekt macht, so kann diese Aufgabe doch nur in einer Reihe von einzelnen Aktionen gelöst werden, in denen es sogleich ein Reales wird, also Anteil auch an seinem Entgegengesetzten bekommt. —

Die vier Gebiete des Wissens sind: das metaphysische und mathematische, das spekulative und das Erfahrungsgebiet. Die Vernunft, wie sie selbst in das geteilte Sein eingeht, soll auch dem geteilten Sein gleich werden im Bewusstsein; sie muss sich also in eine Vielheit ausstellen, die aber als Totalität sie erschöpft und zwar als ihre Gleichheit des Seins. Soll nun das Sein ins Bewusstsein treten, und ist die Bestimmtheit des Bewusstseins nur im Gegensatz von Subjekt und Objekt, so muss es als Einheit eintreten, aber als durch Raum und Zeit bedingte, d. h. als Einzelheit, aber so, dass die unendliche Gesamtheit dieser Einzelheiten gleich sei jenem Komplex von Vielheiten, und so erhalten die Einzelheiten vermöge der Vielheit Anteil am Transcendenten, und die Vielheit vermöge der Einzelheiten Anteil an dem Mathematischen. Alles also ist Allgemeines oder Einzelnes, aber auch nicht schlechthin gesondert, sondern im Übergang in einander. Die Vollendung als der Punkt, auf welchen immer nur hingewiesen wird, wäre, wenn das Einzelne auch aus dem Allgemeinen durch Herabsteigen könnte entstanden sein, und das Allgemeine aus dem Einzelnen durch Hinaufsteigen. Indem aber dieses beabsichtigt wird, und beide immer auf einander bezogen, so ist auch überall möglich, dass die Beziehung jenem ungewordenen Resultat nicht gemäss ist. Eine solche ist ein Akt, der nicht im höchsten Gut bestehen kann, also ist auch die Genesis jedes Aktes nur eine sittliche, wenn ein solches Resultat vermieden wird.

(Anmerk. 1. Es giebt nicht zwei verschiedene Potenzen. Da wir den Prozess von der Analogie mit dem Animalischen an bis zum möglichsten Abstreifen des Organischen als ein Continuum und unter einer Formel gefunden haben, so ist hier kein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben gesetzt. Dieser kann auch nur ein untergeordneter sein, weil in jeder Aktion bis zur absoluten Vollendung noch Undurchdrungenes und Unbewusstes sein muss, und in jeder auch der dem

*) *In den Vorlesungen 1832 bediente sich Schleiermacher statt dieser beiden der Ausdrücke allgemeine und einzelne Positionen, oder auch Ideen und Erfahrungen. Also das Transcendente, die allgemeinen Positionen und das Mathematische, die einzelnen Positionen erschöpfen den ganzen symbolisierenden Prozess. (Anmerk. von Schweizer.)*

Animalischen nächsten Aktion der Vernunftgehalt in seiner Totalität sich findet.

Anmerk. 2. Aller Irrtum ist Übereilung.

Anmerk. 3. Das Transcendente und Mathematische sind Grenzgebiete; sie sind umschliessend und selbst unbegrenzbar, und jeder setzt sie gültig auch für alles, was unserem realen Erkennen unzulänglich ist. Das Reale aber ist begrenzt durch die organische Seite unserer Funktion; was dieser nicht unmittelbar kann gegeben werden, das kann auch nur mathematisch und transcendental erkannt werden.) —

Die ethische Funktion auf diesem Gebiete besteht darin, das Wahrnehmen und Empfinden zum Erkennen zu erheben. Natürlich muss aber diese Erhebung eine Totalität sein. Im sittlichen Leben giebt es kein Wahrnehmen und Empfinden, das nicht zur Potenz der Idee erhoben und mit ihr eins wäre. Das menschliche Vorstellen, abstrahiert von der Idee, ist nur animalisch, also traumartig. Wer vom bloss sinnlichen Standpunkt aus wider das Erkennen polemisiert, hat Recht, dass man durch das blosse Vorstellen zu keinem Gegenstande gelange und durch die blosse Empfindung nicht zu einer ewigen Einheit des Bewusstseins, sondern dass beide nur beständige Fluxionen sind, nur ein ewiges Werden ohne Sein, und nur Besonderes ohne Allgemeines. Dieses soll nun aufgehoben werden durch die einwohnende Idee und das Vermögen der Ideen, und das ist eben das Ethisieren. Nur durch sie kommt zu dem Werden ein Sein, zu dem schlechthin Besonderen ein wahrhaft Allgemeines. Denn das ursprüngliche Objekt ist kein anderes als das Ganze, jedes andere kann uns wieder in der Wahrnehmung verschwinden, und das ursprünglich Allgemeine ist nichts anderes als die gegenseitige Auflösung des Idealen und Realen ineinander. Die Totalität kommt durch die Idee an sich, die Einheit durch die Idee als einwohnendes Prinzip, wodurch zugleich das Besondere im Allgemeinen und dieses in jenem gesetzt wird. — Die andere Seite ist, dass auch das Erkennen ganz in das sinnliche Wahrnehmen eingehe. Es giebt für uns kein Erkennen als in der Identität mit dem sinnlichen Wahrnehmen. Was man von einem reinen Erkennen a priori redet, ist immer Irrtum, wenn damit etwas anderes gemeint ist, als dass ein Vermögen des Höheren und Niederen soll abgesondert gedacht werden können.

§ 241. Alles Gute ist in der Summe aller Übergewichte des einen über das andere.

Der erkennende Prozess, von dem Unendlichen der unbestimmten Mannigfaltigkeit aus angesehen, ist ein Setzen von Einheit in derselben, wodurch allein ein bestimmtes Erkennen entstehen kann. Von seiten des ruhenden Seins, des Systems der Ideen in der Vernunft angesehen, ist es ein Setzen der Vielheit aus derselben, indem mit einem jeden Setzen einer Vernunfteinheit in dem Mannigfaltigen von Raum und Zeit eine unendliche Wiederholbarkeit desselben mitgesetzt ist. Aus dem Isolieren dieser Seiten, deren Auseinandersein nur eine Fiktion

ist, entstehen die beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten, die apriorische und aposteriorische oder scholastisch die nominalistische und realistische, welche alles Erkennen von der einen Seite, mit Ausschluss der anderen, produzieren wollen, aber in der Tat auch den ersten Schritt schon nicht ohne die andere vollbringen können. Denn ohne intellektuelles Element keine Einheit, und ohne sensuelles keine Wirklichkeit der Aktion. In jedem wirklichen Akt aber ergreift man überwiegend entweder die sensuelle, oder die intellektuelle Seite, wodurch in jenem Fall eine einzelne Einheit mit der Möglichkeit einer allgemeinen Vielheit darin, und in letzterem Fall eine allgemeine Einheit mit der Möglichkeit einer einzelnen Vielheit darin gesetzt ist. Die reine Identität beider Seiten ist also im wirklichen Erkennen nicht als eine seiende gesetzt, sondern nur als eine werdende durch gleichmässiges Schwanken jenes zweifachen Übergewichtes.*) —

Wenn die sittliche Dignität nur in der Identität der Idee und der sinnlichen Wahrnehmung ist, was ist denn die Dignität des Begriffs? Der Begriff bringt auch eine Einheit in die Fluxion der sinnlichen Wahrnehmung, aber es ist eine gemachte willkürliche, überall wo der Begriff in etwas Unbegriffenes und unbegreifbar Gesetztes endet. Denn, wenn die Einheit als das Begreifbare und Begriffene die Idee wäre, so müsste das Mannigfaltige, das Merkmal, das Besondere, weil in der Idee Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, ebenso begreifbar und begriffen sein. Wo aber dieses ist, da ist der Begriff eine in der Idee gegründete und aus ihr konstruierte Einheit. Immer ist er nur eine Regel eines ideellen Verfahrens, aber jener eine aus der Identität mit der Notwendigkeit herausgehende Freiheit, Willkür, dieser eine in die Indentität mit Bewusstsein wieder aufgenommene Freiheit, Konstruktion. In diesem Wiederaufnehmen, in dem Bewusstsein der Differenz zwischen dem Begriff und dem Anschauen selbst, ist die sittliche Dignität, nämlich seine Unentbehrlichkeit zur Verknüpfung und zur Mitteilung des Erkennens gegeben. Ausser diesem Bewusstsein ist seine Unsittlichkeit gegeben, nämlich seine Anmassung selbst für Erkennen zu gelten.**)

§ 242. Auf jedem Punkt muss in Bezug auf beide Reihen so viel Skepsis sein als noch fehlt (an jeder von beiden).

Der erkennende Prozess ist eine fortlaufende Reihe in extensiver Richtung, insofern die § 237 betrachtete Formel in ihrer Totalität nur dargestellt wird im Durchführen durch die Unendlichkeit des Mannigfaltigen. — Er ist eine fortlaufende Reihe in intensiver Richtung, insofern auf der dem Animalischen analogen Stufe alles auf die Persönlichkeit bezogen wird, und diese Beziehung ganz aufgehen soll in der auf die Vernunft überhaupt. Jedes Erkennen stellt also nur ein Resultat dar von einem bestimmten Grade der Erhebung des Prozesses zur Vernunftpotenz, also ein Zusammensein von Wahrheit und Irrtum. Die

---

*) *Variante Eth. S. 227.*

**) *cf. oben S. 353, Kap. 6.*

einfachen Positionen, in welchen die Beziehung auf das Organische dominiert, hängen sich so fest an, dass sie nie völlig zu eliminieren sind, und an der Wahrheit doch immer noch Irrtum bleibt. Die Ausgleichung wird hier auf allen Gebieten gemacht durch das Gewissen, welches die Intensität als unvollendet setzt in einem gefühlten Mangel an Befriedigung. Dieses ist die eigentlich ethische Wurzel der Skepsis. —

Welches ist die sittliche Dignität des Irrtums? Die Sinne irren nicht, denn in der blossen Wahrnehmung ist nichts gegeben als ein bestimmtes Verhältnis der Organisation, welches der Akt des Vorstellens selbst ist, und also nicht eines und auch ein anderes sein kann. Die Vernunft irrt nicht, denn sie ist die Quelle der Wahrheit, und der Irrtum könnte aus nichts erkannt werden, wenn sie irrte. Auch ist der Irrtum nicht in der unmittelbaren Verknüpfung der sinnlichen Wahrnehmung mit der Idee oder dem Erkennen. Denn das Erkennen existiert für uns nur in dieser Verknüpfung, und ebenso wenig giebt es für den Menschen ein Wahrnehmen ohne diese. Die Anschauung eines jeden ist an sich gesund. Der Irrtum liegt nur im Komparativen, in der Reflexion. Es giebt in jedem desto mehr Irrtum, je mehr noch für ihn Unethisiertes in ihm ist. Darum liegt auch der verbreitetste Irrtum überall da, wo man schon von einem gemeinschaftlichen, von einem grösseren Ganzen ausgeht. Übrigens gilt also auch von der Auflösung des Irrtums in Wahrheit eben das, was von der Auflösung des Bösen in Gutes; im Erdgeist giebt es keinen Irrtum.

§ 243. Das lebendige Zusammensein jedes Aktes mit allen ist dann, dass jede Synthesis analytisch sei, und jede Analysis synthetisch.

Die extensive Richtung des Prozesses kann nur vollendet werden durch die Totalität der Personen, so dass zwar jede vieles produziert, was auch andere schon produziert haben, aber doch auch jede in ihrer Sphäre Punkte hat, welche in andern nicht liegen. In jedem einzelnen Bewusstsein ist also ein intensives Fortschreiten in einer Zeitreihe von einzelnen Akten gesetzt. Um hier die beiden Momente zu unterscheiden, den Gehalt der einzelnen Akte selbst und die Formel der Aneinanderreihung, muss zuerst bestimmt werden, worin die Einheit eines Aktes zu setzen sei. Die Ansicht, welche sich ausschliessend an die organische Seite hängt, kennt keine andere Einheit, als die des unendlich Kleinen, und strebt also alles als Verknüpfung darzustellen, auf welche Art sie aber niemals zu dem kommt, wodurch der Akt abgeschlossen wird. Die Ansicht, welche sich ausschliessend an die intellektuellen Seite hängt, kennt keine andere Einheit, als die der Idee, und sieht alle analytische Operation nur als Teile einer allgemeinen Position an, verfehlt aber die Art, wie die als Einheit gesetzten grossen Massen des Wissens geworden sind. Die wahre Darstellung des Prozesses ist nur in der Kombination und gegenseitigen Beschränkung dieser einseitigen Konstruktionen. Man kann als vollständige Aktion nichts ansehen, worin nur eine Masse ohne eigentümliche

Einheit gesetzt ist, und man kann nicht als eine Einheit der Aktion ansehen, sondern als Mehrheit, wenn in einer schon gesetzten Einheit Gegensätze und Mehrheiten gefunden werden. Daher sind zwei verschiedene Fortschreitungsarten gesetzt: von einer Einheit zur anderen, synthetisch, und innerhalb einer Einheit zu den in ihr gesetzten Mannigfaltigkeiten, d. h. analytisch.*)

§ 244. Das Zusammensein von Gewissheit und Skepsis ist im Wiederaufnehmen alles Früheren im Späteren sittlich.

Eine dritte (Ansicht) entsteht aus der intensiven Richtung, welche strebt eine Position nicht eher zu verlassen, bis das Erkennen möglichst potenziert worden ist. Eine neue Duplicität entwickelt sich aus dem Unterschied des schon Gesetzten und des noch nicht Gesetzten, indem man einerseits streben kann nach Anfüllung des persönlichen Bewusstseins ohne Unterschied von alt und neu, oder anderseits nur nach dem, was für die Vernunft überhaupt noch nicht gesetzt ist. Diese mannigfaltigen Kombinationsformeln sind von gleicher Wichtigkeit, wie die Positionen selbst.**)

§ 245. Die Wahrnehmung ist überwiegend identisch, die Empfindung überwiegend different.

Auf beide Charaktere und ihre Differenz ist zu sehen, sowohl was den Gehalt der Positionen, als auch was die Formel der Verknüpfung selbst betrifft. Indem im wirklichen menschlichen Erkennen bestimmt auseinandertritt Wahrnehmung und Gefühl, oder objektive und subjektive Seite, so ist offenbar, dass wir jede Anschauung, inwiefern wir sie rein setzen, abgesondert von dem, was ihr genetisch beiwohnt von dem vorigen Akt, an welchem sie sich anschliesst, und von dem, was ihr Subjektives beigemischt ist, und inwiefern sie einfache Position ist auch mit dem Charakter der Identität des Schematismus, also als dieselbe in allen und als giltig für alle setzen; dagegen jedes Gefühl in seiner Vollständigkeit, wenn man sich nicht begnügt bei dem, worin das Bewusstsein nur das einzelne Sein, nicht das Sein als Organ und Teil in einer grösseren Sphäre repräsentiert, wird gesetzt mit dem Charakter der Eigentümlichkeit, wodurch dann das Materiale der beiden Charaktere im Allgemeinen bestimmt ist. —

---

*) *Variante Eth. S. 230 Vorles.*

**) *Vorles.:* Das Zusammensein von Gewissheit und bewusster Ungewissheit oder Skepsis in jedem einzelnen Akt wäre, wenn beides auf dasselbe bezogen wird, ein Widerspruch; da es aber nicht auf dasselbe bezogen wird, so kann es sehr gut sein; der Anteil der Gewissheit wird am grössten sein am Ende der Reihe, der der Skepsis um so grösser, je mehr ich am Anfang der Reihe bin. In jedem späteren Akt soll eigentlich das Frühere wieder aufgenommen werden. Nur in der Konstanz des Bewusstseins, nicht im Verschwinden jedes früheren Aktes, ist die Vollkommenheit in dem einzelnen möglich.

Die identische Tätigkeit ist Wissen, die differente ist Gefühl, worunter die Stetigkeit des Selbstbewusstseins, d. h. jeder Moment an sich und als Kombinationsprinzip verstanden wird. Beim ersteren im weitesten Umfang ist der Anspruch auf Identität klar, so wie beim letzteren die Differenz immer vorausgesetzt wird.*)

§ 246. Die Analysis ist überwiegend identisch, die Synthesis überwiegend different.

Da nun die Form, unter der das Erkennen überhaupt zustande kommt, überwiegend die Fortschreitung ist, so muss der relative Gegensatz der Charaktere auch in ihr sich finden. Alle analytische Fortschreitung, durch welche nämlich in einer Einheit die Totalität untergeordneter Einheiten gesetzt wird, trägt in sich die Identität des Schematismus, d. h. man fordert, dass jeder, der einen Schritt, auch alle nachtun müsse, und dasselbe Facit gewinnen. (Alle Synthesis kann diese Forderung nur machen, inwiefern sie innerhalb einer Analysis gesetzt ist; dagegen wenn die Eigentümlichkeit sich in die Analysis mengen will, sie nur Unordnung anrichtet.) Hiervon ist ausgenommen die rein mathematische Analysis, weil nämlich diese keine wahre Analysis ist, indem das bloss unendlich Teilbare keine bestimmten Einheiten in sich darbietet. In der mathematischen Analysis ist daher die meiste Erfindung. Alle synthetische Fortschreitung von einer Einheit zu einer andern, ausser ihr liegenden, drückt die Eigentümlichkeit aus, d. h. sie ist in jedem eine andere, je nachdem sich die verschiedenen Richtungen in ihm überhaupt und im jedesmaligen Moment zu einander verhalten nach Massgabe seiner Talente und Neigungen. Ausgenommen ist hiervon die mathematische Synthesis, die keine wahre Synthesis ist, weil das unendlich Teilbare keine Sonderung darbietet. Daher hier das synthetische Verfahren ganz mechanisch ist.

(Anmerk. Das rein mathematische Gebiet ist des Gegensatzes von analytischem und synthetischem nicht empfänglich.)

Wie Materie und Form einander überall korrespondieren, so ist auch hier das Gefühl jedesmal das Prinzip des synthetischen Verfahrens. Denn man ist bei einem bestimmten Erkennen sich seiner selbst in einem bestimmten Zustande bewusst, je nachdem sich der einzelne Akt in seinem Zusammensein mit allem zugleich Angeregten verhält zu der in jedem gesetzten und auf eigentümliche Art gesetzten Aufgabe des Erkennens überhaupt. Die objektive Position oder Anschauung ist überall das Prinzip des analytischen Verfahrens, denn jedes Untergeordnete wird nur aus der ersten Position und in Bezug auf sie gesetzt.

§ 247. Das Gebiet des Wissens wird in der Identität von Entdeckung und Mitteilung.

Jede Person ist eine abgeschlossene Einheit des Bewusstseins. Indem also die Vernunft in ihr ein Erkennen produziert, ist es als Be-

*) *cf. oben S. 112, Kap. 7 und S. 358 (§ 172—176).*

wusstsein nur für diese Person produziert. Das unter dem Charakter des Schematismus Produzierte ist aber als gültig für alle gesetzt, und das Sein in einem entspricht also nicht seinem Charakter. Zu diesem Produzieren muss also hinzukommen und als mit ihm identisch gesetzt sein ein Heraustreten des Produkts aus dem Bezirk der Persönlichkeit in den Gemeinbesitz aller. Die Sittlichkeit dieser Seite des Prozesses liegt also in der Identität von Erfahrung und Mitteilung, welche Identität das Gebiet der Tradition bildet, welches die Form ist, unter der die Totalität dieser Seite des Prozesses bedingt durch die Persönlichkeit erscheint. —

(Anmerk. Erfahrung bezieht sich ebensowohl auf die transcendentale Seite des Wissens, als auf die empirische, indem man auch dort die einzelne zeitliche Vorstellung von dem in der Vernunft auf ewige Weise Gesetzten wohl unterscheiden muss.*)

Wenn wir dieses Werden der Mitteilung und Produktion zur Vollendung in seine Momente zerfällen, müssen wir als ursprünglich setzen die Überlieferung, indem immer schon etwas gegeben ist als Mitteilenwollen und als Empfangenwollen; Entdeckung oder Erfindung**), als Richtung auf das noch nicht ins Bewusstsein genommene Sein; Kritik, als Hemmung, um durch Revision den Irrtum zu vermeiden, und Anregung, um andere zur Entdeckung aufzufordern. In diesen Momenten ist die Fortschreitung.

§ 248. Der Prozess schreitet nur vorwärts in der Identität von Gemeingut und Virtuosität.

Jede Person ist auch ausser ihrer Eigentümlichkeit, die doch hier auch vermöge des Einflusses der Kombination in Anschlag kommt, eine fragmentarische Darstellung, und daher auch hier eine Teilung der Arbeiten die einzige ethische Form. Da nämlich der Zusammenhang des Erkennens ein innerer ist, so kann jedem ein Erkennen Bedürfnis werden, welches ihm durch seine äussere Bedingtheit erschwert ist, aber freilich wird durch die wirkliche Teilung das Gleichgewicht zwischen Bedürfnis und Geschick noch mehr aufgehoben. Es kann einer relativ unfähig sein sich eines Gegenstandes unmittelbar zu bemächtigen, aber sehr fähig, den Erkennungsprozess eines anderen nachzubilden,

*) *Vorles.:* In das identische Gebiet gehört am meisten das Mathematische, wo aber dabei freie Kombination ist, bleibt auch dem Individuellen Raum; das Transcendente aber, als auf die ungeteilte Einheit der Intelligenz zurückgehend, ehe sie ins geteilte Sein eintritt, gehört vorzüglich der Differenz an, daher seine Benennung und Konstruktion so verschieden ist, und doch will jede allgemein gültig sein, d. h. insofern es ein Wissen ist, gehört es in das identische Symbolisieren, die Methode aber ist eigentümlich.

**) *Vorles.:* Entdeckung ist Aufstellung einer einzelnen, Erfindung aber einer allgemeinen Position (§ 241).

worauf dann beruht, dass die Mitteilung eine wahre Ergänzung sein kann.*) —

Die Vollendung wäre nur, wenn alles Wissen in jedem einzelnen wäre. Dies finden wir in keinem wirklichen Moment, vielmehr ist in den meisten Menschen das metaphysische Bewusstsein gar nicht erwacht (ohne dass man deshalb sagen kann, dass sie auf einer niederen Potenz ständen, da sie das Transcendente doch in der religiösen Form haben). Statt der aus jenem abgeleiteten allgemeinen Positionen als Konstruktion von Gegensätzen haben sie nur Schemata, die aus Abstraktion werden. Ebenso ist nirgendwo die ganze Erfahrung auf einem Punkte beisammen. Nicht minder ist auch die Verständigung unvollkommen, vielmehr wie der Tausch ein von jedem Punkte aus allmählich Abnehmendes.

§ 249. Die Gemeinschaft des Wissens beruht auf der Möglichkeit der Übertragung aus einem Bewusstsein auf das andere. Diese ist bedingt dadurch, dass der Akt als ein ursprünglich Inneres ein Äusseres werde, welches für den Hervorbringenden als Ausdruck erscheint, jedem andern aber dasteht als Zeichen, woran er vermöge der Identität des Schematismus das Innere oder den ursprünglichen Akt erkenne.**)

Das allgemeingültige Identische ist das Produkt der Vernunft an sich. Soll es aber ein solches wirklich werden durch die Tätigkeit des einzelnen, so muss es die Tätigkeit aller einzelnen sein, also heraustreten für sie, um in sie überzugehen.***) Damit es aber auch ihre Tat werde, muss es in ihnen selbst gebildet werden; also muss jenes Heraustreten nur ein Aufruf zum Nachbilden sein, d. h. Bezeichnung. Ohne Sprache gäbe es kein Wissen und ohne Wissen keine Sprache. Daher wunderlich die Meinung, dass höhere Wesen uns die Sprache gelehrt hätten, denn um das Lehr n zu verstehen, müsste schon die Idee der Sprache in den Menschen sein. Die Sprache ist mit dem Wissen zugleich gegeben als notwendige Funktion des Menschen.

§ 250. Für die Vernunft überhaupt ist die zeitliche Trennung gleichbedeutend wie die räumliche.

Wenn in einem das Bedürfnis entsteht, sich mitteilen zu lassen, so wird dieses nicht gleichzeitig sein können mit der Produktion des andern. Es muss also ein Mittel geben, die Akte des erkennenden Prozesses ebenso über den Moment des Produzierens hinaus zu fixieren, wie die der bildenden Funktion, und dieses Mittel ist das Gedächtnis. Das Festhaltenwollen des bestimmten einzelnen Aktes hat immer eine Beziehung auf die Mitteilung und hierin liegt das Sittliche des Ge-

---

*) *Variante Eth. S. 235 Vorles.*

**) *cf. oben S. 355, Kap. 8. Erläuterung vid. Eth. S. 236.*

***) Das innere Sprechen ist gleichsam die Erlaubnis zum äusseren, und das Wollen des letzteren ist mit dem ersteren zugleich gesetzt. (*S. 237.*)

dächtnisses. Für sich selbst braucht eigentlich keiner das Gedächtnis. Ihm muss das Resultat, jedesmal wo er dessen bedarf, ebenso wiederkommen, wie es ihm das erstemal gekommen ist, insofern nämlich in der ursprünglichen Produktion die Vorstellung vollendet, d. h. zu einer bestimmten Identität des Transcendentalen und Empirischen gelangt war. — Die Sprache an sich ist in der Mitteilung mehr für die Resultate da, das Gedächtnis mehr für die Kombination; wie aber Einheit des Aktes nicht ist ohne Kombination, und umgekehrt, so auch Sprache nicht ohne Gedächtnis, und umgekehrt. Inwiefern das Gedächtnis allein auch die Einheit des empirischen Subjekts konstituiert, ist es ebenso Kraft der Liebe, wie als Tendenz zur Mitteilung.

Das innere Sprechen ist die Sprache des Gedächtnisses, die Schrift ist das Gedächtnis und die Tradition der Sprache, durch welche sie erst völlig objektiv, und die Mitteilung unabhängig von der Zeit der Produktion gesetzt wird. Das überall gegebene Minimum, welches aber doch auch als Resultat des ethischen Prozesses angesehen werden muss, ist nun hier das Zugleichsein des Denkens und des inneren Sprechens und des Kombinierens und Festhaltens der Identität des Subjektes. Dasselbe ist auch auf das ganze Gebiet bezogen die Formel, unter der sich die Vollendung begreifen lässt. Denn ein Denken, welches sich nicht aussprechen lässt, ist notwendig ein unklares und verworrenes, indem die Klagen über die Unzulänglichkeit der Sprache nur in das Gebiet des eigentümlichen Erkennens gehören; eine Kombination aber, welche nicht gleich von einem fixierenden Nachhall begleitet ist, wird auch den Charakter der Identität nur unvollkommen an sich tragen.

(Anmerk. 1. Ein neues Erkennen erfordert allerdings auch einen neuen Ausdruck; allein er muss immer als in der Sprache schon liegend erscheinen, und das reine Erkennen und des Finden des Ausdrucks wird immer identisch sein. — Dass auf dem spekulativen Gebiet die neuen Erzeugungen in der Sprache so schnell wechseln, beweist nicht die Unangemessenheit der Sprache für die höhere Anschauung, sondern nur die Notwendigkeit, hier weniger an den Einheiten zu hangen, vielmehr alles als Kombination aufzufassen.

Anmerk. 2. Für jede im Gedächtnis nicht fixierte Kombination wird eine Reproduktion nötig sein, in welcher immer etwas Neues sein wird, zum Beweis, dass die vorige unvollendet war. Jede zur vollkommenen Analysis ausgebildete prägt sich von selbst dem Gedächtnis ein, weil sie eins ist mit dem unmittelbaren Begriff des Gegenstandes selbst.

Anmerk. 3. Das Reden ohne Denken, d. h. dem kein Akt des Erkennens entspricht, ist entweder keine Mitteilung, sondern nur Probe des Auffassens selbst, wie bei Kindern, oder als Gebrauch von leeren Formeln erscheint es als etwas Unbedeutendes. Wenn aber die Sprache von ihrer Einfachheit und Wahrheit verliert, so wird, weil jedes Einzelne sowohl in sich als im Gebrauch mit allem zusammenhängt, die ganze Mitteilung unsicher.)

§ 251. Die Kulmination ist auch hier in zwei Brennpunkten: Maximum von Entdeckung ist Reife der Jugend, Maximum von Mitteilung ist Jugend des Alters.

In jedem vollendeten Akt ist ein Zugleichsein beider Momente. Auch das innere Sprechen ist schon Aufheben der Persönlichkeit, indem der Gedanke, als in die Sprache hineingesetzt, auch als Gemeingut gesetzt wird. Die scheinbare Ungleichheit beider Momente, wie sie in den grossen Epochen des Lebens heraustritt, entsteht daher, weil in der Kindheit unvollendete Akte dominieren, im Alter die vorherrschende Mitteilung nur Nachwirkung ist, und das reine Gleichgewicht ist auf dem Gipfel des Lebens. Ebenso ist auch in allen einzelnen grossen Massen das reine Gleichgewicht auf dem Kulminationspunkt, im Werden des Ganzen die Mitteilung relativ zurückgehalten, die späteren wiederholten Darstellungen, insofern sie keine Steigerung mehr enthalten, nur Nachwirkung, und bezeichnen das Altern der Operation. Der Zustand der Tradition in seiner Vollkommenheit ist der, wo jeder gleichmässig sein Erkennen aus der Sprache empfängt und in die Sprache niederlegt.

§ 252. Mit der Entfernung tritt allmähliche Verminderung ein ohne bestimmte Grenzpunkte.

In dem Verhältnis einer Person zu allen ist diese (eben vor dem Paragraphen angegebene Gleichmässigkeit) nicht möglich, weil auf den von einander entfernten Punkten der intensiven Richtung, in dem einen kein Interesse sein kann für die Ansicht des andern und in diesem kein Schlüssel für die Gedanken des ersten. — Da kein Ding als Einheit anders, als in der Totalität seiner Relationen zu verstehen ist, diese sich aber anders gestalten müssen, je nachdem die Position des Menschen gegen die Natur eine andere ist, so müssen auf entgegengesetzten Punkten auch verschiedene Systeme des Erkennens stattfinden. Da die Mitteilung auf einer Masse identischer Bewegungen beruht, die Naturposition aber auch die Sprachwerkzeuge modifiziert, so kann nicht eine und dieselbe Bewegung überall die gleiche Bedeutung haben, sondern die Massen des Identischen müssen allmählich abnehmen. Das bis jetzt Gefundene ist also auch nur unvollständig und bedarf eines bestimmenden Prinzips, um die Einheit durch Pluralität darzustellen, welches aber in der blossen Form der Persönlichkeit nicht liegen kann.

§ 253. In den Umfang dieses Gebietes gehört das bestimmte Selbstbewusstsein oder Gefühl und die echt synthetische Kombination.

Da das mit diesem Charakter producierte nur für die Person gilt, so kann es nur angesehen werden als von der Vernunft produziert zuerst, inwiefern die Eigentümlichkeiten des Erkennens ein System bilden (also nicht als einzeln und zufällig angesehen werden können), in welchem die Vernunft als Natur gewordene erscheint. Jede Eigentümlichkeit beruht also auf dem Voraussetzen aller andern. Zweitens,

inwiefern damit diese Totalität auch für die Vernunft unter der Form des Bewusstseins da sei. die Eigentümlichkeit des Erkennens so weit als möglich sich mitteilt, nämlich durch die Anschauung. Diese Gemeinschaft der Eigentümlichkeit des Erkennens ist eben wie die des Bildens Geselligkeit, mehr unmittelbare und innere.

Gefühl und kombinatorisches Prinzip sind eins. Denn zwischen jeden Moment tritt Selbstbewusstsein, weil sonst die Akte nicht zu unterscheiden wären. Beides unterscheidet sich nur wie das sich selbst Gleiche und das durch den Gegenstand bestimmte Selbstbewusstsein. Jedes Gefühl ist das Resultat aus den äusseren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Prinzips, und jede Verknüpfung das Resultat aus dem inneren Prinzip in das unbestimmt mannigfaltige Objektive. Also verhält sich beides wie Passion und Reaktion, die beide immer zusammen sind.

Zum synthetischen Prozess gehört nicht nur der Übergang von einem Akt des Erkennens zum andern, sondern auch von und zu bildenden Akten, indem diesen immer ein Erkennen als Prototyp vorangeht, so dass hier beide Funktionen in einander, und die bildende unter der erkennenden begriffen ist. In der Produktion der Eigentümlichkeit kann keine Geschäftsteilung stattfinden, denn jede soll ihre Person ganz durchdringen, und jede Person steht wieder in einer vollständigen Verbindung mit dem Universum. Die Beschränkung ist hier zwar da, aber sie kann nicht gewollt sein. —

Die durchgängige Sittlichkeit des Gefühls ist nun eigentlich nichts anderes, als dass jene Einheit auch für das, was sie ist, für das Produkt des höheren Vermögens erkannt werde.*)

11. Die nationale Gemeinschaft des Wissens und ihre Institutionen.

§ 278. Das Mass Familie und Volkstümlichkeit sondert und bindet die identische symbolisierende Funktion in das verbundene Ganze der Wissenschaft.**)

Können wir nicht weiter als auf zwei zugleich bestehende Generationen zurückgehen, so muss auch die Sprache schon gegeben sein. —

(Randbemerk. Der Gegensatz der verschiedenen Systeme beweist nichts gegen die Nationalität des Wissens. Sie sind nur Übertreibung notwendiger Richtungen und müssen also notwendig überall zusammen sein, wenn gleich in verschiedenem Verhältnis. Aber jedes System hat in jedem Volk seinen eignen Charakter. Ebenso wenig die wissenschaftliche Mitteilung zwischen verschiedenen Völkern. Denn teils wird das meiste doch nur als Stoff genommen und erst eigentümlich verarbeitet, welches selbst vom Mathematischen gilt, teils wird geradezu

*) *Varianten S. 242 f.*
**) *Ausführung Eth. S. 290, 306.*

wohl nur angenommen, und auch das nur temporär, was ein Volk besser macht, eben wie im Gebiete des Verkehrs. Der Verkehr wird auf unserem Kulturgebiet, wo er am stärksten ist, sehr erleichtert durch die gemeinschaftliche gelehrte Sprache, in deren verschiedenartigem Gebrauch selbst sich aber die Eigentümlichkeit offenbart.)

Die Naturanschauung eines Volkes ist natürlich bedingt durch seinen Stand in der Natur, so wie das ethische Wissen durch die geselligen Verhältnisse, und gegenseitig, so dass beides sich gegen einander verhält wie die ideale und reale Seite desselben. Am stärksten manifestiert sich diese Differenz in den Sprachen, welche nicht nur dem Tone, sondern auch der Bedeutung nach so unterschieden sind, dass dies durch alle materiellen und formellen Elemente durchgeht, und also in jeder Sprache ein eigentümliches System von Begriffen und von Kombinationsweisen niedergelegt ist.

§ 279. Die Einheit der Organisation hängt hier ab vom Erwachen eines Gegensatzes, wodurch erst die Funktion selbst ins Bewusstsein tritt.

Die homogenen Massen leben auch ursprünglich nur hordenweise neben einander, nämlich in jeder Familie ist ziemlich dieselbe Tradition, ohne durchgreifende Teilung der Geschäfte oder Abstufungen der Tätigkeiten. Da nun alle Aktionen um so mehr einander gleichen werden, als in allen dasselbe Verhältnis der organischen zur intellektuellen Seite stattfindet, so ist die grössere Gemeinschaft des Wissens bedingt durch das Heraustreten beider Seiten in den Gegensatz unter mannigfaltigen Formen. Die Entwickelung dieses Gegensatzes ist das Eintreten der bildenden Tätigkeit ins Bewusstsein. Die gemeinsame Eigentümlichkeit wird darin zugleich kombinatorisches Prinzip. — Da in der grösseren Organisation alle Punkte Einfluss auf einander haben müssen, so ist sie allerdings bedingt durch die Schrift als allgemeines Kommunikationsmittel, welche aber nur in dem Masse sich bilden kann, als die erkennende Funktion aus ihrer Mischung mit der bildenden heraustritt.*)

Der Gegensatz aber, welcher durch die Benennungen das Publikum und die Gelehrten so bezeichnet wird, dass jenes den Untertanen, dieses der Obrigkeit entspricht, ist keineswegs so zu fassen, dass Gelehrte die Schreibenden wären und Publikum die Nichtschreibenden, denn die Schrift dient alsdann jedem, auch der erkennenden Funktion an sich ganz fremden Interesse. Wenn dieser Gegensatz auf dem Auseinandertreten der organischen und intellektuellen Seite in verschiedene Verhältnisse beruht, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Philosophen im engeren Sinne die Obrigkeit sein könnten, denn diese würden am wenigsten im Stande sein, die organische Seite und deren Übereinstimmung mit der intellektuellen zu leiten. Dies geht auch schon um deswillen nicht an, weil die Verfassung sonst Bürgerkrieg oder

*) *Variante Eth. S. 294 f.*

Despotismus sein müsste. Der Gegensatz kann also nur ein funktioneller sein, kein rein persönlicher, weil niemand in jedem Akt des Wissens das Verhältnis desselben zum Ganzen mitgesetzt hat. In diesem, die einzelnen Aktionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Funktion des Gelehrten. Dieses schliesst die Beschäftigung mit dem Einzelnen nicht aus. Vielmehr ist die Funktion in dieser, wenn das Einzelne in seiner betreffenden Wissenschaft und für sie gesetzt wird. Denn die Wissenschaft ist diejenige Konstruktion gleichartiger Aktionen, welche den Grund ihrer Form in der Idee der Einheit und Totalität des Wissens hat. In der Beschäftigung mit dem Allgemeinen an sich ist die Funktion nicht notwendig. Nicht wenn das Allgemeine als das nur von unten auf gebildete betrachtet wird, nicht wenn man sich getrennt von der organischen Seite damit beschäftigt, also auch nur insofern, als es als Prinzip der einzelnen Wissenschaft behandelt wird.

(Randbemerk. Das Publikum produziert nur nur das Erkennen abhängig teils von der bildenden Tätigkeit, teils vom Gefühl; die Gelehrten produzieren in Bezug auf die Idee des Wissens. Ihre Autorität und Einfluss hängt ab wie die der Obrigkeit von der öffentlichen Meinung, nämlich von der Überzeugung derer, welche ein Interesse an dem nationalen Typus haben, dass dieser von ihnen ausgesprochen werde. Diese erwerben sie aber nur durch Hinabsteigen in den Prozess des Publikums, worin Engländer und Franzosen die Deutschen übertreffen. Der Unterschied ist nur, dass, wenn man auf die äussere Seite sieht, der wissenschaftliche Gegensatz sich zwischen jedem einzelnen in jeder Aktion gleichsam neu erzeugt, welches im Staat nicht so klar heraustritt, im wesentlichen aber auch da ist, und dass man die Strafe im Gebiet des Wissens, eben weil sie sich nur auf dieses bezieht, nicht so anerkennt. Die erste Produktion innerhalb eines Volksgebietes geht immer vom Volk aus, aber sie wird erst vollständig im Ganzen und Einzelnen durch den Einfluss der Gelehrten.)

§ 280. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist das, was wir die Akademie nennen.*)

Indem wir den Gegensatz nur funktionell betrachten, die Funktion der Gelehrten aber als Einheit, so setzen wir voraus, dass die Personen, welche diese Funktion ausüben, insofern in einer lebendigen Verbindung stehen, so dass die Entwicklung der Wissenschaft selbst eine lebendige Einheit bildet. Diese Verbindung ist aber mit der Schrift selbst gegeben und bedarf keiner äusseren Form (als nur inwiefern bestimmte Abstufungen zwischen Gelehrten und Publikum bezeichnet werden sollen, welche doch immer willkürlich sind.

Die ursprüngliche Tätigkeit des Publikums ist die materiale produktive, entweder mit Übergewicht des Nationaltypus, welcher ihm aber

*) *cf. Schleiermachers Rede beim Eintritt in die Akademie und die Rede über die Funktion einer Akademie (W. Abt. III B. 3, 1 und 150).*

nur als Herkommen erscheint, oder mit Übergewicht der Persönlichkeit, die aber nur als willkürliche Kombination heraustreten kann. Die ursprüngliche Tätigkeit der Gelehrten aber ist die formelle. Sie bezieht sich teils auf die Produktion des gegebenen Publikums und ist insofern teils leitend, die Produktion nach den Seiten des wissenschaftlichen Bedürfnisses oder der wissenschaftlichen Kraft hinwendend, teils scheidend, assimilierend dasjenige, was in die lebendige Nationaltradition einzugehen würdig ist, teils auswerfend, der Vergessenheit übergebend, was antiquierten Begriffsbildungen angehört, oder roh, oder willkürlich, oder fremd ist. In beiden Beziehungen bilden die Gelehrten das, was wir Akademie nennen. Die leitende Tätigkeit bezieht sich auf die extensive, die scheidende auf die intensive Richtung des Prozesses. Wenn man die letztere auf den Begriff der wissenschaftlichen Litteratur bezieht, so kann man die Funktion der Gelehrten auf die Formel reduzieren, dass sie das Klassische produzieren. Teils bezieht sich ihre Funktion auf die Erhaltung der Totalität des Nationalprozesses, d. h. darauf, dass der Gegensatz zwischen Gelehrten und Publikum permanent sei. Dies ist ihre pädagogische Wirksamkeit.*) —

Wie das nationale Wissen eins ist, muss es sich auch zu einem Ganzen vereinigen, das der Idee des Staates entspricht, und dies ist die Akademie, das nationale Erkennen zu einem organischen Ganzen vereinigt. Die National-Individualität des Erkennens ist aber nur in der Totalität ihrer Modifikationen in den einzelnen gegeben: so ist in jedem einzelnen ein Besonderes, zugleich beschränkendes Relatives gesetzt, und nur durch diese Totalität das Ganze in seiner Virtuosität gegeben. Für diese soll jeder ein eigentümliches Organ sein, und das Leben besteht also in der vollen Tätigkeit eines jeden mit allen seinen Kräften nach ihrem eigentümlichem Verhältnis. Es liegt darin auch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Spekulation und empirischem Wissen; denn es giebt keine Anschauung der Ideen, als im realen Wissen, dieses muss also zugleich mit jenem produziert werden, sonst ist jenes leere Träumerei und innerliches Grübeln. Ferner findet in der Akademie eine Verteilung der Geschäfte statt, denn allerdings soll und kann auch jeder Organ des andern sein, aber nur der Wissende ist es recht für den Wissenden.**)

So wenig ein Staat entstehen kann aus einer nur mit einem Kulturzweig beschäftigten Horde, so wenig die Akademie, ehe eine Totalität der einzelnen Zweige des Erkennens gegeben ist. So lange ist fortwährende Sehnsucht nach Vereinigung mit anderen. Die Einheit des Wissens kommt aber auch als Forderung nur spät zum Bewusstsein. Sofern die Akademie nicht nach reiner Idee des Wissens gebildet ist, sondern nach Beziehung des Wissens auf die Idee der Kultur, bildet der Staat sie oder vielmehr ein Analogon der Akademie; sie selbst aber muss von ihm nicht gesetzt, sondern nur anerkannt und geschützt

---

*) *Varianten Eth. S. 296 ff.*

**) *Weitere Ausführung Eth. S. 208.*

werden, sich einer eigenen Gesetzgebung erfreuen (auch wenn beide Institute persönlich vereinigt sind). Was vom Wisson gesagt ist, gilt auch von der Sprache.

§ 281. Die Fortbildung derer, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunktion zeigen, kann nur geschehen durch Vorhaltung der Idee des Wissens. Dies geschieht in der Universität.

Und zwar teils auf indirekte Art im Realen, teils auf direkte Art für sich. Je mehr die eine Form auf Kosten der anderen heraustritt, desto mehr werden entweder nur leere Grübler gebildet, oder solche, die ins Empirisieren zurückfallen. Die Jugend ist die Indifferenz von Publikum und Gelehrten, aus der sich beides erst bilden soll. Ihre gesamte Bildung vor dem Scheidepunkt und ihre Ausbildung als Publikum nach dem Scheidepunkt ist in dem System der Schulen. Dieses unter dem Einfluss der Gelehrten muss die Tendenz haben, ihnen Rezeptivität für den Einfluss der Gelehrten zu erhalten, indem die Tradition des Wissens und die Bildung der Fertigkeiten so eingerichtet werden, dass sie von der höheren Beziehung und Organisation des Wissens eine Ahndung haben.

Die geschichtlich gegebene Abhängigkeit dieser Institute vom Staat kann erklärt werden entweder als noch nicht völlig Auseinandergetretensein der Gebiete beider Funktionen von der Familie aus, in der sie eins sind, oder als eine Begünstigung des Staates, der der wissenschaftlichen Organisation ihre Basis sichert, um ihres Einflusses auf die bildende Funktion sicher zu sein. In beiden Fällen streitet es nicht gegen die Idee, wenn nur im ersteren Fall beide Gebiete, als im Weiterauseinandertreten begriffen, können angesehen werden. Im letzteren Falle, wenn der Staat sich materialiter gar nicht einmischt, weder die Richtung, noch die einzelnen Resultate bestimmen will, auch in jene Institute keine anderen, als die für Gelehrte anerkannt sind, einschiebt. Wo aber der Staat realiter in diesem Gebiete dominiert, da ist sowohl die bildende, als die erkennende Funktion krank. Jene, weil sie sich unnatürlich ausdehnt, diese, weil sie, wenn sie gesund wäre, neben den vom Staat unterjochten und von ihr nicht anzuerkennenden Instituten andere gleichartige freie gestalten müsste.

(Randbemerk. Wenn die Schulen in einem Volke überwiegend als Gewerbe getrieben werden, so herrscht noch eine untergeordnete Ansicht und ein geringer Einfluss der Gelehrten. Die Schulen müssen durch dasselbe Verfahren in den einen die Rezeptivität, in den anderen die Spontaneität entwickeln.)

(Anmerk. 1. Die Frage, ob der aristokratische Unterschied hier unverändert bleibe, beruht darauf, ob die Richtung auf das Wissen als ein spezifisches Talent anzusehen ist oder als eine allgemeine Funktion. Im letzten Fall muss das Beharren des Unterschiedes auf Hindernissen beruhen, die aber in der Organisation unserer Funktion nicht liegen dürfen, da diese ja der Vernunft über das geteilte Dasein hinauszu-

helfen aufgiebt. Er bliebe also nur, sofern das Hindernis im Übermass der organisierenden Tätigkeit und zwar des Mechanismus liegt. Im ersten Falle kann es doch nur erkannt werden, wenn ein Reiz darauf gebracht wird. Die Handlungsweise ist also in beiden Fällen dieselbe, und die Scheidung entsteht, wie sie jedesmal kann, durch das Zurücktreten der einen in die Gewerbssphäre und durch den Übergang derer, welche dem Reiz nachgehen, in die höheren Bildungsanstalten, und so tritt eine Vermittelung beider Glieder des Gegensatzes ein, das gebildete Publikum steht zwischen dem Volk und den Meistern des Wissens. Wenn dieses zu klein ist, so ist entweder die Empfänglichkeit überhaupt gering, was man nie behaupten kann, oder es müssen zu viele am niedrigsten Mechanismus teilnehmen. Dieses wird aufgehoben in dem Mass, als Maschinen an die Stelle der menschlichen Leibesanstrengungen treten, worauf die organisierende Tätigkeit von Anfang an ausgeht.

Anmerk. 2. Ebenso giebt es eine Wechselwirkung zwischen diesem Gebiet und dem formellen des Staates. Denn Revolutionen können nur entstehen, wenn es viele giebt, in denen die Idee des Staates nicht lebt, so dass nicht zur rechten Zeit der jedesmal erscheinende Zustand mit der Idee verglichen werden kann. Beide durch Volkstümlichkeit gemessene Gebiete können also nur mit einander vollkommen werden.)

§ 282. So lange Erkennen produziert wird, muss auch Sprache produziert werden.

Das materielle Abschliessen der Sprache setzt voraus, dass auch das Wissen abgeschlossen sei, denn so wie neue Ansichten entstehen, werden sie auch sprachbildend wirken; das formelle Abschliessen muss der Grund werden, dass individuelle Kombinationen aufhören, und das Denken sich am Faden der Sprache mechanisiert. Daher je freier und ungeschlossener die Sprache, desto mehr tritt in einer Nation die persönliche Individualität hervor, je gebundener, desto weniger. Die nationale Individualität und die persönlichen werden vermittelt durch die Differenz der Schulen, welche Zwischengesichtspunkte aufstellen, teils allgemein, teils für besondere Gebiete des Wissens. An die Hauptformen, zumal die Akademie, schliessen sich an eine Menge von kleineren, die teils von der Akademie zum Publikum hinunter, teils von diesem zu jener hinaufsteigen, um entweder Ideen popularisiert in die gemeine Produktion einzuführen, oder Massen zu sammeln und für die wissenschaftliche Bearbeitung vorzubereiten. Erst durch diese offenbart sich das allgemeine nationale Leben in der Funktion, und sie werden in jeder Nation eigentümlich gestaltet sein. Unter diesen Formen enthält die nationale Einheit alle oben erst gesuchten Bedingungen für eine reale Gemeinschaft des Erkennens. Als Familienband enthält sie ein lebendiges Interesse aller auch in Absicht ihrer Fortschritte noch so differenten Punkte. Als identischer Typus der Organisation bestimmt sie auch Identität der Naturposition und der Bedeutung der organischen

Zeichen, und als durch die Sprache bestimmt, ordnet sie die persönliche Eigentümlichkeit der gemeinschaftlichen auf eine solche Art unter, dass jene kein Hindernis der Gemeinschaft sein kann. Die Sprache müssen wir freilich als gegeben setzen, aber sie ist so nur ein Minimum und wird erst durch den Prozess der Funktion. Alles, was in dieser geleistet wird, geht in die Sprache über, und man kann ihr gesamtes Resultat reduzieren auf die Ideo der Sprachbildung. Auch hier geht die Masse und der repräsentative Charakter im allgemeinen vom Verkehr des Volkes aus, die Abstufung der verschiedenen Sphären und die Klassität von den Gelehrten. —

Zwischen der nationalen und persönlichen Individualität steht als Mittelglied die Schule, korrespondierend der Familie. Die Stelle der Liebe als belebendes Prinzip vertritt das Genie, welches nichts anderes ist, als das mit belebender Kraft sich offenbarende, individuelle Wissen. Diejenigen nun, welche das Wissen eines andern beleben können, verbinden sich mit ihm. Willkür ist hierbei nicht; es liegt innere Homogenität zu Grunde. Wie bei der Erziehung, so ruht auch hier alles bloss im erweckenden Umgang. Ihre Methode hängt von dem Charakter der Individualität ab. Auch hier soll Selbständigkeit das Resultat sein. Es giebt Schulen, die den Charakter unverändert lange erhalten; Zeichen grösstenteils eines quiescierenden Triebes der höheren Anschauung, der nur stark genug ist, Nachahmer hervorzubringen; bisweilen auch Zeichen eines überwältigenden, gemeinschaftlichen Charakters. Dies ist der wahre philosophische Aristokratismus, der mit allen Forderungen auf Ehrfurcht auftritt. Andere, die den Charakter bald wechseln, teils weil die Anhänger sich schneller zur Individualität ausbilden, Zeichen eines raschen Lebens, oder weil die Persönlichkeit das historische Prinzip gestört hat. Der besondere Sprachgebrauch einer Individualität heisst Stil; Gewöhnung an eine beschränkende Auswahl der Elemente ist Manier und schlecht, Kombination in einem eigentümlichen Gebrauch der Elemente ist Stil und gut. Es giebt Schulen in der Sprache, deren organisierender Punkt das Genie ist. Die individuelle Einheit der Sprache kommt nie an sich, sondern nur in der Totalität der Schulen und Stile zur Anschauung.

12. Die Erkenntnis als Tugend.

Verhältnis der Tugend zur persönlichen Vollkommenheit. Diese, wie sie nur aus der durchgängigen sittlichen Wechselwirkung hervorgehen kann, ist dann die gänzliche Einheit der Natur mit der Intelligenz, indem auch das unmittelbare Lebensgefühl der ersteren sich ganz auf die letztere bezieht und jede andere Bedeutung verloren hat. Dies ist die wahre und höchste Idee von Glückseligkeit, nämlich die aus jener Wechselwirkung hervorgehende gänzliche Befriedigung dieses so bestimmten

Lebensgefühls. Diese Glückseligkeit nun kann, so lange die Tugend nur in einzelnen wohnt, auch in diesen einzelnen nicht sein. Und so ist demnach der Tugendhafte ausser dem höchsten Gute. (S. 333)

Es fragt sich also, wie kann der Tugendhafte ungeachtet jener Privation im höchsten Gute leben? Die Auflösung geht hervor aus der vorigen. Indem er seine Persönlichkeit, sofern sie ihm nicht ganz unterworfen ist, zur gemeinschaftlichen Masse rechnet, so bezieht er alles, was von da ausgeht, auf sich selbst nur objektiv als Erkenntnis; die Unlust ist also der Ausdruck der Vollkommenheit seines Organs in Beziehung auf diese Erkenntnis.*) Sein Wirken auf diesen Teil der Masse erscheint ihm als Kunst, deren Werk das fortschreitende Werden derselben ist, welches also den Widerstand eines rohen Stoffes voraussetzt. Der Tugendhafte lebt also im höchsten Gute, sofern alles in ihm Erkenntnis ist und Kunst.

Coroll. a) Also auch nur in Erkenntnis und Kunst, beide in der höchsten Beziehung auf das höchste Gut gedacht**), kann sich die vollkommene subjektive Sittlichkeit aussprechen, und zwar nur in der rein subjektiven Erkenntnis und Kunst, durch welche also der Mensch selbst im Absoluten ist. In allem gemeinschaftlichen Wissen und Handeln spricht sich nur aus die unvollkommene Einwirkung der gemeinschaftlichen Sittlichkeit. b) Also kann auch nur durch Erkenntnis und Kunst das Annähern an das höchste Gut objektiv befördert werden. c) Es giebt also ein zweifaches Leben des Tugendhaften, wenn man ihn als Person betrachtet in Beziehung auf das höchste Gut. Das vollkommene, ohne Übel und Gemeinschaft mit den Bösen, in Erkenntnis und Kunst. Das unvollkommene, in dieser Gemeinschaft und mit Übeln. Daher die Vorstellung von zwei Welten. (S. 334)

Das Leben der Intelligenz als Natur, dessen Prinzip, die Idee, durch Tugend werden soll, besteht aus zwei Oscillationen: von aussen nach innen, Anschauen, von innen nach aussen, Darstellen. Es fragt sich, mit welchem von beiden das Leben

---

*) Erkenntnis umfasst hier sowohl Wissen als Gefühl, wie beides unzertrennlich mit einander verknüpft ist.

**) *cf. Eth. S. 339 (d).*

der Idee in der Person anfängt. Die in der Tugend gesetzten Mannigfaltigen, der Individualität auf der einen und der Erkenntnis und Gemeinschaft auf der andern Seite, ergeben offenbar, dass, was individuelles Handeln des einen in der Gemeinschaft gewesen ist, für den anderen Erkenntnis sein kann. Es kann also bei einigen mit der Anschauung anfangen. Dagegen, wenn es nicht bei anderen mit der Darstellung anfinge, so gäbe es für die anderen keine Anschauung, also muss es bei anderen mit der Darstellung anfangen. Auch das erste Können ist aber ein Müssen, wenn man darauf sieht, dass a) das höchste Gut ein Werdendes ist, nicht ein auf einmal Gewordenes, b) die Aufgabe, auf die Anschauung anderer zu wirken, schon in der Idee der Gemeinschaft enthalten ist. Es giebt also beiderlei Anfang. (NB. Anfang geht hier auf das jedesmalige Verfahren beim sittlichen Lebensprozess überhaupt.) Es ist aber der beim Darstellen anfangende als unabhängig die höhere, die beim Anschauen als abhängig die niedere Potenz der Sittlichkeit. Beide sind also bei jedem einzelnen Moment aufzuzeigen. (S. 338 f.)

Das Besondere innerhalb des Allgemeinen ist die Idee als Gemeinschaft. Das Allgemeine, in sich fassend das Besondere, ist die Idee als Erkenntnis. (S. 337)

Auf der andern Seite unterscheiden wir die Tugend, inwiefern sie repräsentiert das Ingegensatzgetretensein des Geistigen und Dinglichen*), also die Richtung der Intelligenz auf das Sein (sofern wir nämlich die absolute Einheit über das Sein stellen), und zwar soll dabei das denkende Sein nicht ausgeschlossen sein. Neben diesem aber muss die Tugend auch repräsentieren das Eingegangensein der Intelligenz selbst in

*) Wenn wir die Vernunft an sich, als System der Ideen, der Natur oder dem Realen an sich gegenüber stellen, so ist teils jedes Übergehen jenes Systems in Reihen von einzelnen Gedanken schon an sich ein Einssein der Vernunft mit der Natur, ein bestimmtes Verhältnis zu der Art, wie das Mannigfaltige in der Natur sich in der Zeit entwickelt; teils setzt ein solches Übergehen, weil die Vernunft es aus sich selbst nicht zustande bringen kann, eine organische Verbindung mit der Natur voraus. (S. 367)

das geteilte Sein, in welcher Beziehung wir aber als handelnd beschränkt sind auf die im menschlichen Geschlecht zerteilte Intelligenz. Jedes menschliche Einzelwesen hat also als Agens im sittlichen Verlauf eine Richtung auf das Sein an sich und eine Richtung auf die Gesamtheit der menschlichen Einzelwesen; eine dritte lässt sich nicht denken.*) Diese beiden müssen also die ganze Tugend enthalten, aber jede von beiden kann gesetzt sein als sich selbst gleich bleibend, d. h. als Gesinnung, nnd quantitativ, d. h. als Fertigkeit.**) (S. 340)

Die Tugend als Gesinnung hat für die Wissenschaft ein Teilungsprinzip in sich, indem sie entweder gesetzt wird als Seele des Besonderen, dann ist alles Wirkliche und Einzelne, was von ihr ausgeht, ihr Symbol, oder indem sie als Besonderes, Bestimmtes aus dem Allgemeinen herausgesetzt wird, dann ist sie mit allem, was von ihr ausgeht, Organ des Ganzen. (S. 343)

Die Tugend als Fertigkeit hat für die Wissenschaft einen Einteilungsgrund in ihren beiden Verfahrungsarten, dem Kombinatorischen, sofern sie schon wirksam ist auf die Persönlichkeit, und dem Disjunktiven, sofern sie sich erst die Persönlichkeit unterwerfen muss. (S. 344)

a) Die Tugend als Gesinnung.

Die Tugend als Erkenntnis ist nicht etwa das Zustandebringen eines bestimmten materiellen Wissens, dieses gehört vielmehr zur Tugend als Darstellung, sondern eben nur die Idee als Erkenntnis, d. h. das Bewusstsein der sittlichen Handlungsweise, die ideale Seite der Sittlichkeit selbst. Hierüber muss auf die eigene unmittelbare Anschauung verwiesen werden. Stringentes Faktum ist im Gegensatz gegen das materielle Wissen der Unterschied zwischen dem konstruierten Wissen, welches Darstellung ist, und dem Begriff eines Konstruierens als einer Handlung, welcher die ideale Seite der Handlung selbst ist, und also die Tugend als Erkenntnis. Im

---

*) *Ausführung Eth. S. 338, Coroll.*

**) Die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns ist Gesinnung, die Tugend als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist Fertigkeit (§ 294).

Gegensatz gegen die Darstellung, die Art, wie man sich der Gesinnung bewusst ist als Gedankens, nämlich als Weisheit*), und verglichen mit der Art, wie man sich ihrer bewusst ist als Gefühls, nämlich als Liebe. (S. 344 f.)

Einteilungsgrund für die Wissenschaft: die abgesonderte Beziehung auf das in ihr synthetisch vereinigte Allgemeine und Individuelle. (S. 345)

Die Weisheit des Wissens besteht darin, dass nichts gedacht werde, als mit idealem Gehalt. Hier unterscheiden sich der Prozess mit überwiegend analytischem Charakter und der mit überwiegend synthetischem. In jenem wird die Synthese als vollendet gesetzt, die Tätigkeit ist also von ihr abgewendet, und das eigentliche Objekt ist das Einzelne, was unter das Ganze, oder das Besondere, was unter das Allgemeine subsumiert wird. In diesem wird die Synthese als Aufgabe gesetzt, und die Liebe und Tätigkeit ist ihr also zu- und vom Besonderen abgewendet, welches eigentlich nur als Anknüpfungspunkt gebraucht wird. Jene Seite, die intuitive, diese, die spekulative, sind different, da sie einander nicht messen, aber unzertrennlich, da jedes Verfahren auf dem andern beruht, indem das Besondere erst durch die Subsumtion fixiert wird, und man also auch nur insofern anknüpfen kann, und jeder Begriff, unter welchen subsumiert werden kann, erst das Produkt der Synthese ist. Beide, Intuition und Spekulation, sind nicht bloss im strengen Gebiet der Wissenschaft zu setzen; auch spekulative Elemente kommen überall im Leben vor. Nur wer so fragmentarisch produziert, muss wissen, dass seine Produktion an sich nicht dieselbe Gültigkeit haben kann. (§ 301, S. 354)

Das objektive Bewusstsein, auch in dem Innerlichwerden des Seins betrachtet. Hier ist vom Sinnlichen aus die Richtung auf das Transcendente der Tiefsinn, vom Transcendenten aus die Richtung auf das Sinnliche der Scharfsinn. Jenes, sofern

*) Es ist leicht einzusehen, dass unter Weisheit nichts anderes verstanden wird, als dass alles, was im Menschen vorgeht, sich auf Ideen bezieht. (Eth. S. 350). *Nach § 296 ist, wie die Liebe die Gesinnung im Darstellen, so die Weisheit die Gesinnung im Erkennen, wobei das Erkennen Wissen und Gefühl umfasst (vid. oben S. 382, Fussn.). Cf. Eth. 346, § 299.*

dadurch in allem Einzelnen die Gesamtheit des Seins angestrebt wird, dieses, sofern die Ideen den ganzen Raum erfüllen sollen. In beiden beruht die Vollkommenheit einerseits darauf, dass das Ideale auch wirklich das Reale in sich trägt = Richtung auf die Wahrheit, und darauf, dass das Einzelne auch bestimmt auseinander tritt, so dass weder die allgemeinen Positionen an der Gegensatzlosigkeit des Transcendenten, noch die einzelnen an der chaotischen Verworrenheit des mathematisch erfüllten Teil haben = Richtung auf die Klarheit. Man sagt mit Unrecht, dass die Richtung auf die Tiefe, das Spekulative, eine seltenere Gabe sei, als die Richtung auf die Fülle, das Empirische. Denn es giebt ebenso wenige, die richtig und allseitig beobachten, als die gründlich spekulieren und forschen. Der sich missverstehende Tiefsinn ist der weit verbreitete Aberglaube. (S. 355)

Das Intuitive*) verhält sich zum Spekulativen, wie das Kontemplative zum Imaginativen, wegen der überwiegenden Spontaneität in den letzteren Gliedern. Ebenso das Intuitive zum Kontemplativen, wie das Spekulative zum Imaginativen, wegen des Subjektiven in den letzteren Gliedern. Auch das Intuitive zum Imaginativen, wie das Kontemplative zum Spekulativen. Denn man kann nur spekulieren, wie man kontempliert hat, und kann nur imaginieren, was man in der Intuition gehabt hat.

Man ist in jeder sittlichen Sphäre nur religiös vermöge des Kontemplativen, sonst mit aller Tätigkeit nur isoliert, nicht im Ganzen; in jeder nur selbsttätig vermöge des Imaginativen, sonst nur Organ dessen, in dem der Typus der Handlung konzipiert ist; in jeder nur sicher vermöge des Intuitiven, denn

---

*) *Auf S. 354 der Eth. ist folgende Bestimmung gegeben:*

Gefühl mit vorwiegender Rezeptivität = Empfindung;
der Zustand ist Kontemplation.
Anschauung mit hervortretender Rezeptivität = Erfahrung;
der Zustand ist Intuition.
Anschauung mit hervortretender Spontaneität = inneres Bilden;
der Zustand ist Imagination.
Gefühl mit hervortretender Spontaneität = Phantasie;
der Zustand ist Spekulation.

ohne Intuition kann man nur aufs Geratewohl herumgreifen, und in jeder nur die Fortschreitung befördernd vermöge des Spekulativen, weil die Selbsterkenntnis jedes Ganzen nur ein Werdendes, also die Synthese immer aufgegeben ist.

Im Gebiet des Intuitiven wird manches nicht unter wahrhaft objektive Formen des Denkens. sondern unter subjektive subsumiert. So alle Begriffe von Eigenschaften der Dinge, welche nur Eindrücke aussagen. Dies ist nicht falsch, wenn es nur nicht als Erkenntnis des Seins der Dinge, sondern als Erkenntnis der subjektiven Sphäre und also als Relation der Dinge gesetzt wird. Es müsste sonst der Übergang aus dem, dem animalischen analogen, Zustand in den des eigentlichen Wissens etwas Unsittliches sein. Aber das Für-objektiv-halten ist das Unsittliche. Das Spekulative, wie es aus dem Kontemplativen hervorgeht, kann zwar irrig sein, aber der Irrtum ist kein unsittlicher. Nur wenn jemand statt von dem reinen Gefühl des Zustandes einer Sphäre aus zu spekulieren, von dem Gefühl seiner Position in derselben oder seines Verhältnisses zu andern in derselben Sphäre geleitet wird, ist die Basis egoistisch, und der Irrtum ist Sünde.

(Randbemerk. Der Irrtum ist unvermeidlich, weil die Klarheit nie vollendet ist. Die Unvollkommenheit ist immer nicht nur Mangel des Wissens, sondern Vermischung der Einsicht mit dem Irrtum. Er ist sündlos, wenn der Zweifel die Überzeugung begleitet, denn dann ist die innere Wahrheit heilig gehalten und der Fortschritt der Erkenntnis nicht gehemmt. Er ist sündlich, wenn die gleiche Überzeugung den Irrtum begleitet, denn dann ist die innere Wahrheit profaniert und die Fortschreitung gehemmt. Ebenso ist er sündlich, wenn Vorstellungen, die nur Relationen auf das sinnliche Interesse aussagen, als objektive, das Wesen der Dinge bezeichnende, angesehen werden.) (§ 302, S. 356)

Von Irrtum und Wahn kann hier eigentlich nicht die Rede sein; sie gehen aus den Prinzipien, welche wir gesetzt haben, nicht hervor. Dennoch ist zu gestehen, dass sie die grösste Masse ausmachen. Aber der Grund dazu ist immer schon gelegt, ehe die sittliche Selbständigkeit angeht. Die Besserung muss also ausgehen von der Einwirkung auf die zu entwickelnde Generation. (S. 357)

Die Potenzen der Weisheit. Wenn das angeborene ursprüngliche Sittliche als Erkenntnis nur zum Bewusstsein kommt auf Veranlassung eines gegebenen Äusseren, das ein Werk der Gesinnung ist und in welchem sich die Idee abspiegelt (Anmerk. Dies Gegebene kann auch ein mitgeteilter Gedanke sein), so erscheint es nicht als unabhängig in dem einzelnen. sondern nur als in ihm in Verbindung mit anderen vorhanden, also als ein Gemeinsames, Gemeinsinn, Vernunft. Kommt es zum Bewusstsein als Prinzip unabhängigen eigenen Mitteilens und Darstellens, so erscheint es als Prinzip einer dem einzelnen unabhängig innewohnenden Kombination und Freitätigkeit, also als Phantasie.

Beide können sich nur durch Anerkennung der Identität ihres Prinzips mit der anderen als sittlich bewähren. Die Vernunft, welche die Phantasie nicht anerkennen will, wird negativ; die Phantasie, welche die Vernunft nicht anerkennen will, wird persönliche Willkürlichkeit.*)

Einteilungsgrund. Die angeborene sittliche Idee ist nach dem obigen als Erkenntnis entweder Prinzip der individuellen Anschauung des Besonderen, oder der allgemeinen Erkenntnis des Ganzen, und als Gesinnung entweder Prinzip des symbolischen Erkennens, oder des organischen. Hieraus entstehen vier Momente. 1. Organische Anschauung des Individuellen -- Prinzip der Selbsterkenntnis. 2. Organische Erkenntnis des Ganzen - Prinzip des Wissens. 3. Symbolische Anschauung des Ganzen -- Prinzip der Kunst. 4. Symbolische Anschauung des Individuellen — Philosophie.

Coroll. Die Trennung hat keinen anderen Sinn, als dass dadurch die Relativitäten bezeichnet werden sollen. Sie sind also folgende: 1. Übergewicht des organischen Erkenntnisprinzips — Wissenschaft. 2. Übergewicht des Symbolischen — Kunst. 3. Übergewicht des Individuellen - Mysticismus. 4. Übergewicht des Allgemeinen Idealismus. Der Mysticismus im organischen Erkennen ist das religiöse, der Idealismus das scientifische Prinzip. Der Mysticismus im Symbolischen ist das Romantische, der Idealismus das Antike. (§ 360)

*) *Ausführung Eth. S. 359.*

1. Die angeborene Idee als Prinzip der Selbsterkenntnis, oder Kontemplation. Erkl. Das Prinzip der Selbstbeschauung hat keine objektive Beschränkung, denn einerseits kommt die eigene Individualität niemals als einzelnes Objekt zur unmittelbaren Anschauung, andererseits ist in jeder Tätigkeit Selbstbeschauung möglich, weil in der eigentümlichen Handlungsweise sich beständig die Individualität ausspricht. Die Kontemplation ist also nichts, als die ideale Seite der Individualität im Handeln und Denken.*)

2. Die angeborene Idee als Prinzip der Weltanschauung, oder Intuition. Erkl. 1. Die Gesinnung setzt sich hier als Organ des Ganzen, denn es ist das allgemeine Wesen der Intelligenz, die Natur anschauend zu durchdringen; es liegt auch in aller Weltanschauung als solcher der Charakter der Allgemeinheit. 2. Nicht nur auf das scientifische Wissen geht dieses Prinzip, sondern aller Anschauung liegt es zu Grunde und ist insofern eigentlich Prinzip der Religiosität, alles Wissen als Anschauen Gottes oder in Gott gesetzt. 3. Die Sphäre seiner Anwendung ist daher nicht nur die Natur im engeren Sinne, sondern auch die Geschichte.**)

3. Die angeborene Idee als Prinzip der Kunstanschauung, oder Imagination. Erkl. 1. In jedem einzelnen wird durch Imagination das Ganze angeschaut, und es wird dadurch Symbol des Ganzen, wogegen die Intuition jedes einzelne im Ganzen und für das Ganze anschaut. 2. Allgemein ist die Anschauung schon in ihrem innersten Prinzip, weil überall die Aufgabe vorausgesetzt wird, alle übrigen Relationen, die nicht symbolisch sind, sondern nur zu der sinnlichen Einzelheit des Symbols gehören, hinwegzudenken. Freilich kommt die Individualität allemal mit in die Anschauung, allein die Richtung ist auf das Allgemeine. 3. Das Prinzip ist nicht auf die Sphäre dessen beschränkt, was man im engeren Sinne Kunst nennt, sondern allgegenwärtig. Es giebt eine allgemeine Imagination, die sich zur eigentlich künstlerischen verhält, wie die religiöse Intuition zum scientifischen Wissen.***)

---

*) *Ausführung Eth. S. 361 und Anm. S. 360.*

**) *Ausführung Eth. S. 361.*

***) *Ausführung Eth. S. 362 f.*

4. Die angeborene Idee als Prinzip der Philosophie, oder Spekulation. Erkl. 1. In der Spekulation als System wird die allgemeine Anschauung des Ganzen verwandelt in Symbol für die besondere Individualität. Ein philosophisches System ist allemal ein Individuelles aus allgemeinen Elementen, eine Vereinigung also von allem vierfachen; aber Symbolisches und Individuelles ist das, was die andern beiden potenziert. 2. Nicht nur für das System liegt das Prinzip in diesem Moment der Gesinnung, sondern für die Subsumtion unter das Systematisieren überhaupt, und so ist dasselbe auch das Prinzip für das Individuelle in der Religion, das auf demselben Wege entsteht; daher nun auch die Sphäre der Anwendung dieses Prinzips in alles eingreift.

Stufen. Niedere, wo die Spekulation ihre Haltung nur entweder als Polemik, oder als Schule findet. Die Individualität der Spekulation befangen unter der höheren Individualität eines Zeitgeistes, entweder eines vergehenden, oder eines werdenden. Auf dieser beschränkten Ansicht beruht die unkritische und unhistorische Opposition der Systeme.

Schein. Man vergleiche Kontemplation. Wenn die Individualität darin nur als ein Äusseres gesetzt wird, so ist sie Abweichung von dem Allgemeinen, das dann allein als Inneres übrig bleibt, und man sucht nun von diesem Innern aus eine allgemeingültige Philosophie. (S. 359 ff.)

b) Die Tugend als Fertigkeit.

Die Konstruktion des einzelnen Sittlichen ist entweder Konstruktion des Begriffs, oder Ausführung. Die erstere ist um so vollkommener, je vollkommener der Begriff der Tätigkeit der Idee oder der Gesinnung entspricht; diese Vollkommenheit ist also gerichtet gegen die Irrtümer. Die letztere, je bestimmter im Verhältnis der entgegenstehenden Hindernisse die Konstruktion in die Wirklichkeit tritt, die Hindernisse sind aber wieder das Äussere, sofern es ins empirische Bewusstsein getreten ist als Lust oder Unlust, oder als Leidenschaft oder Trägheit. Ersteres Besonnenheit, letzteres Beharrlichkeit.*) (S. 383 f.)

*) *cf. Eth. § 296, S. 347, 355 Vorles.*

I. Von der Besonnenheit.

Definition: Vollkommen der Idee angemessene Konstruktion des Begriffs und der Anschauung. (S. 394)

Unter der Form der Besonnenheit kann jeder Akt des Erkennens als Zweckbegriff (im weiteren Sinn) einer Handlung angesehen werden. Denn auch dem eigentlichen Erkennen, inwiefern es successives Produkt ist, liegt ein solcher zu Grunde, und was darin Besonnenheit ist, bezieht sich eigentlich auf diesen. (S. 389 f.)

Es ist eine andere Form sittlicher Bildung, wenn man überwiegend die ethische Sphäre ansieht als Organ für das individuelle Sein, welches das Übergewicht der individuellen Seite ist, oder sich als Organ der ethischen Sphäre, welches das Überwiegende der universellen Seite ist. Ebenso, ob man vom Komponieren ausgeht, also rein erfüllt von der Vernunftaufgabe und nicht ausdrücklich achtend auf die Gegenwirkung der Sinnlichkeit, welches das Übergewicht der kombinatorischen Seite ist, oder ob man erfüllt ist von diesem Gegensatz und nicht ausdrücklich achtend auf das Einzelne in der Vernunftaufgabe, welches das Übergewicht der disjunktiven Seite ist. Der Gegensatz, den man im gemeinen Leben annimmt zwischen Begeisterung und Besonnenheit, ist der Gegensatz zwischen dem Übergewicht der kombinatorischen und dem der disjunktiven Seite. Da aber bis zur höchsten Vollendung der einen, in welcher die andere mit gesetzt ist, der Mensch nicht gelangt, so ist wahre Sittlichkeit nur in dem Zusammensein beider, und der Gegensatz ist streng genommen kein persönlicher, sondern nur ein funktioneller. Dies gilt, so wie von der Sittlichkeit des Menschen überhaupt, so auch von seiner Sittlichkeit auf jedem einzelnen ethischen Gebiete. Inwiefern die Besonnenheit die Erscheinung der Weisheit ist, müssen also alle ihre Momente durchgeführt werden können durch alle Momente der Weisheit, wie denn z. B. die Begeisterung im engeren Sinne die individuell-kombinatorische Besonnenheit im Imaginativen ist, im weiteren Sinn und als wissenschaftliche Begeisterung im Spekulativen. (S. 373 f.)

Einteilung der Besonnenheit. 1. Zur Konstruktion des Einzelnen gehört Kombination des ganz Elementaren, das

die Konstruktion ausmachen soll, und Aussonderung desjenigen, was sich aus dem Mechanismus des Bewusstseins selbst eindrängen will, oder Disjunktion. 2. Das Konstruierte selbst hat den Charakter der Gattung, oder Universalität, und daneben den des Besonderen, oder der Individualität. Daher kombinatorisch universell und individuell, und disjunktiv ebenfalls universell und individuell.*)

Allgemeine Beschreibung des Eingeteilten. Kombination ist nichts anderes als Erfindung. 1. Universelle, nach den Gesetzen des allgemeingültigen in allen identischen Wissens, Meditation. 2. Individuelle, unbenannt in der Sprache; Witz im höchsten Sinne (könnte man sie nennen).

Disjunktion ist Reinigung, Kritik, gegen den Irrtum gerichtete Tätigkeit, und nichts anderes als Urteilskraft. 1. Universelle ist Scharfsinn, der also nicht dem Witz korrespondiert. 2. Individuelle ist Takt.**) (S. 395)

A. Disjunktives Vermögen.***)

Erläut. Das höhere Prinzip in der Erscheinung entgegenwirkend dem Irrtum in der Konstruktion des einzelnen, welcher hervorgeht aus der Einmischung des durch mechanischen Zusammenhang im empirischen Bewusstsein angeregten Fremdartigen. — Urteilskraft, weil dieses scheinbar Identische nur erkannt wird durch berichtigende Subsumtion unter ein verschiedenes Höheres. — Wachsend, weil das empirische Bewusstsein als Natur nur roher Stoff ist für die Intelligenz, den sie sich nach und nach zum Organ bildet.

Höchste Vollkommenheit des disjunktiven Vermögens ist daher die ausschliessende Beseelung des Organs durch die Intelligenz, so dass die blosse Natur aufhört Seele zu sein (nämlich als Vorstellungsvermögen).

---

*) *Variante Eth. S. 390 Vorles., §§ 311, 312.*

**) Die individuelle Besonnenheit ist die geistreiche, die universelle die verständige, die kombinatorische die aneignende, die disjunktive die abwehrende. (S. 392 f.)

***) *Die hier gegebene Umstellung der Abschnitte entspricht der Randbem. Schleiermachers, Eth. S. 397.*

Charakter der persönlichen Unsittlichkeit ungeachtet der scheinbaren Tugend. Die Trennung der Fertigkeit für die theoretische und praktische Sphäre als Maxime gesetzt. Richtiges praktisches Urteil könne bestehen mit Unfähigkeit des Verstandes, und umgekehrt. Dann kann das Interesse an der Idee nicht das sein, was das unterscheidende Gefühl weckt.

Stufen der Sittlichkeit. Niedere, wenn die Unterscheidung nicht weiter getrieben wird, als bis zu der Vollkommenheit, welche als Regel schon aus dem real Konstruierten abstrahiert werden kann; nämlich so, dass die Anschauung des Realen als Veranlassung dient zur Erweckung des unterscheidenden Gefühls. Höhere, wenn es ursprünglich und ohne fulcrum wirkt, und eben deshalb auch an Tiefe das Objektive übertreffen kann.

Veränderliche Grösse. Negative Seite, die Leichtigkeit, sich zu irren. (Anmerk. Wenn das Fremdartige nur aus mechanischer Gedankenverbindung entsteht, ist dies der reine Irrtum; wenn es aus einem Interesse des persönlichen Wohlgefallens an dem veränderten Resultat entsteht, ist es Täuschung.) Positive Seite ist das, was man Bedachtsamkeit nennt. — Das Verfahren im Wachsen der veränderlichen Grösse ist komparative Reflexion vom Resultat aus; für die niedere Stufe auf die objektive Vorkonstruktion, für die höhere auf die in der Gesamtheit aller eigenen Zweckbegriffe gegebene, oder auf das innewohnende allgemeine Schema der Realisierung der Idee. Gewissen, Gefühl für Wahrheit. Alles dies ist gemeinschaftlich den beiden einzelnen Momenten des disjunktiven Vermögens.

a) Das disjunktive Vermögen, welches auf das allgemeingültige Wissen geht.

Im theoretischen Gebiete wird dies Scharfsinn genannt. Im praktischen ist es eigentlich, was man moralisches Gefühl nennt, welches auch nur auf die gemeinschaftliche Konstruktion geht. Wenn beides nicht innerlich eins ist — wenngleich relativ verschieden — so liegt das Interesse an der Richtigkeit des Begriffs, nicht in der Beziehung auf die Idee, sondern im Theoretischen ist er nur ein einzelnes Mechanisches, und im Praktischen liegt das Interesse vielleicht wohl gar nur

in den Folgen der Konstruktion für das Gefühl. Überall also bloss Persönliches. Auch von der relativen Fertigkeit darf nur als Grund gesetzt werden die zufällige Komplikation der Aufforderungen im Beruf. Identität des Theoretischen und Praktischen dadurch bewiesen, dass nur Geister von höherer Sittlichkeit neue Kriterien der Wahrheit entdeckt haben Spinoza und Platon im Gegensatz von Leibnitz und Aristoteles.*)

b) Das disjunktive Vermögen auf die Darstellung der Individualität.

Das eindringende Auszusondernde kann hier nur herrühren — insofern es nicht auch gegen das Allgemeingültige angeht — aus der mimischen aneignenden Neigung des empirischen Bewusstseins. Der Exponent des Fortschreitens ist daher die Stetigkeit des Bewusstseins der Individualität, welches schon beim Auffassen des Fremden zur komparativen Reflexion wird und es nur als Fremdes auffasst. Wo Theoretisches und Praktisches der Fertigkeit vereinzelt erscheint, da wird auch gewöhnlich beides dem sittlichen Gebiet entzogen und als blosse Naturanlage angesehen. In der höchsten Vollkommenheit muss nur das leitende Bewusstsein der Individualität ganz in den Mechanismus übergegangen sein und das einzige Associationsgesetz bilden für alles, was in eine Konstruktion eingeht. Das

---

*) Die universelle Seite der disjunktiven Besonnenheit bezieht sich darauf, dass von der Sinnlichkeit aus in jedem Moment Aktivitäten des Bewusstseins ausgehen, welche eine bloss persönliche Beziehung haben. Werden diese auf eine bewusste Weise den von der Vernunft ausgehenden beigemischt, so ist dies eine wissentliche Unsittlichkeit, und die Gesinnung als suspendiert zu denken. Die disjunktive Besonnenheit ist aber die Fertigkeit, den Unterschied aufzufinden, und also die unbewusste und unerkannte Einmischung zu verhindern und die Reinheit im Konzeptionsprozess zu erhalten. Die universelle Seite der disjunktiven Besonnenheit ist es vorzüglich, um deren willen die Tugend als Kampf vorgestellt wird. (Randbemerk. Die disjunktiv-universelle Besonnenheit = Rigorismus.) (S. 390)

Verhältnis der Beseelung durch Intelligenz und durch Natur ist also die veränderliche Grösse.*) (S. 397 ff.)

B. Kombinatorisches Vermögen.

a) Kombination mit dem Charakter der Universalität.

Sphäre: alles Denken; denn auch, wo die Einheit individuell ist, giebt es Elemente, die universell sind.

Unsittlichkeit im Subjekt. Die Verschiedenheit der theoretischen und praktischen Fertigkeit als Maxime gesetzt. Praktische Fertigkeit ist die sittliche Klugheit, richtige Konstruktion der Zweckbegriffe und des in einer Tätigkeit gesetzten Mannigfaltigen.**)

Veränderliche Grösse in der Sittlichkeit. Als Negation: die Leichtigkeit sich zu übereilen. (Sich übereilen heisst, die Konstruktion zu früh für vollendet halten.) Als Positives: das leitende Gefühl für die Lücke oder Unvollständigkeit der Konstruktion.

---

*) Die individuelle Seite der disjunktiven Besonnenheit bezieht sich darauf, dass etwas gegen die Individualität des Menschen Gerichtetes aus ihm selbst insofern hervorgehen kann, als ein Sinnliches in ihm gesetzt ist, wodurch sein einzelnes Dasein unter die Potenz eines Fremden gestellt wird. Dies ist im Nachahmungstriebe gesetzt, inwiefern entweder durch unwillkürliche Verwechselung des allgemeinen Vorbildlichen in einem anderen mit seinem Eigentümlichen das eigene Individuelle zurückgedrängt worden ist, oder die Eitelkeit wissentlich auf ein Fremdes des Beifalls wegen ausgeht. (Randbemerk. Die disjunktiv-individuelle Besonnenheit — Takt.) *Varianten Eth. S. 391—395.*

**) Die universelle Seite der kombinatorischen Besonnenheit ist das, was man im praktischen Sinne Verstand nennt und bezieht sich sowohl auf das richtige Zusammensetzen der Bestandteile eines einzelnen Zweckbegriffs, als auch auf das Entwerfen einer richtigen Ordnung für das ganze Leben, als welche sie die einzelnen Bestandteile des allgemeinen Zweckbegriffs bilden. (Randbemerk. Die kombinatorisch-universelle Besonnenheit = Klugheit. Die beiden Hauptmomente der Klugheit sind Geistesgegenwart und Aufmerksamkeit.) (S. 390)

Niedere Stufe: das Verstehen. Im engeren Sinne ist das Verstehen ein Nachkonstruieren, also allerdings Produkt eigener sittlicher Kraft. Im weiteren Sinne ist das niedere Produzieren, das nicht über die bereits objektiv konstruierten Regeln hinausgeht, dem Verstehen ganz analog, eigentlich nur Probe darauf.

Höhere Stufe. Die eigentümliche Produktion schliesst das Verstehen nicht aus, sondern dies konstituiert den grössten Teil des Materials für das Produzieren. Das eigentümliche Produzieren bewirkt die Fortschreitung im allgemeingültigen Wissen, besonders der Form nach. Beispiel: Platon und Fichte als Dialektiker.

b) Kombination mit dem Charakter der Individualität.

Sphäre: alles Konstruieren im Bewusstsein. Theoretisches Gebiet: epische Kombination, Witz; lyrische Kombination, Humor. Praktisches Gebiet, wo die Individualität nur accessorisch ist, Originalität; wo sie Hauptsache ist, Charakter im engeren Sinn.*)

Unsittlichkeit im Subjekt. Zu erkennen aus der Maxime, dass Gemeinheit im Charakter bestehen kann mit Eigentümlichkeit im Verstande, und umgekehrt. Dann steht gewiss das ganze Subjekt auf der Stufe der Gemeinheit, und das Bessere ist auch nur mechanischer Natur und im empirischen Bewusstsein gegründet.

Veränderliche Grösse. Die negative siehe oben. (Wenn die universelle mehr Unachtsamkeit ist, so ist die individuelle mehr Leichtsinn.) Die positive ist hier, was man Geistesgegenwart nennt, das rechte im rechten Augenblick zu finden.

Stufen. Die Konstruktion der Individualität ist, wenn man aufs Ganze sieht, auch ein Wachsendes und besteht in jedem Moment aus den bekannten verschiedenen Elementen,

---

*) Die individuelle Seite der kombinatorischen Besonnenheit ist das, was wir Geist nennen, und bezieht sich ebensowohl auf die eigentümliche Gestaltung des ganzen Lebens, als auf die eigentümlichen Kombinationen im einzelnen. (Randbemerk. Die kombinatorisch-individuelle Besonnenheit = Erfindungsgeist, wo Begriff herrscht, und = Phantasie, wo Bild herrscht.) (S. 390)

welche die Durchschnittsgrösse bloss darstellen und welche erregend darüber hinausgehen. Der Unterschied liegt daher so:

Niedere Stufe, wo die Regel vor der Tat im Bewusstsein ist, also produziert durch die Reflexion, also durch Erregung von einem Objektiven aus. (Gleichviel ob dieses Objektive ein Äusseres ist oder das früher Eigene.)

Höhere Stufe, wo die Regel mit der That zugleich entsteht, unmittelbare geniale Produktion. Diese liefert das Objektive als ein Ursprüngliches, wirkt also als erregend auf die Anschauung der darin enthaltenen Regel.*) (S. 395 ff.)

II. Von der Beharrlichkeit.

Definition: Vollkommen der Idee angemessene Ausführung aller äusseren Darstellung. (S. 407)

Die gegen die Trägheit gerichtete Beharrlichkeit, wenn sie nur den universellen Vernunftimpuls durchsetzen will, ist was wir Fleiss nennen oder Assiduität. Durch diese Tugend setzen wir alles als zustande gebracht, inwiefern es nicht einen individuellen Charakter hat.**) Die gegen die Trägheit gerichtete Beharrlichkeit im Individuellen ist Virtuosität, das vollständige Heraustreten des Individuellen mit gänzlicher Überwindung der Masse. Vom Kunstgebiet ausgehend, wird der Begriff überall so angewendet. Das eigentümliche Leben der Organisation tritt der Vernunftherrschaft überhaupt als sinnliche Lust oder Unlust entgegen. Die dagegen gerichtete Beharrlichkeit ist im allgemeinen Beständigkeit, d. h. sich nicht durch Lust oder Unlust andere Handlungen aufgeben lassen auf Unkosten einer konzipierten und eingeleiteten. Gegen die Lust gerichtet Treue, gegen die Unlust gerichtet Tapferkeit, und zwar Beharrlichkeit in einer Handlung gegen mannigfaltige Unlust ist Mut, Beharrlichkeit in der Succession der sittlichen Handlungen gegen eine Unlust ist Geduld.

Dem Individuellen kann die Sinnlichkeit an sich nicht entgegentreten, da sie selbst die Quelle des Individuellen ist, nur inwiefern in ihr ein Grund liegt, ihn unter die Potenz eines Fremden zu bringen, und dies ist auch hier die mechanische Nachahmung des bei andern einzelnen oder in grösseren

*) *Varianten in Anm. S. 396, 397.*

**) *Reinheit, Freiheit von Manier (Eth. S. 409).*

Kreisen geltenden. Die gegen den Schlendrian gerichtete Beharrlichkeit ist Korrektheit, ἀκρίβεια, Genauigkeit. Wir brauchen den Begriff nur da, wo wir etwas Individuelles, wie z. B. den Sprachcharakter, als Massstab an eine Handlung legen. Different im einzelnen können sein Fleiss und Virtuosität, viel Beständigkeit und wenig Genauigkeit, und umgekehrt; viel Fleiss und wenig Beständigkeit, viel Virtuosität und wenig Genauigkeit, und umgekehrt. — Ebenso ist es eine differente Bildung, welche von Fleiss und Virtuosität, d. h. von der kombinatorischen Seite, und welche von der disjunktiven ausgeht. Eins aber ist im Wesen alles; denn jedes Einzelne, sobald man es auch dem Streben nach von dem andern ganz gesondert denkt, kann nicht mehr als Tugend, als aus einem Vernunftimpuls hervorgegangen, gedacht werden. Alle Momente der Beharrlichkeit müssen hindurchgeführt werden durch die verschiedenen Arten der Liebe*), welches dann noch genauere Tugendeinteilungen geben würde.**) (S. 404 f.)

13. Die Erkenntnis als Pflicht.

§ 8. Das unter den Pflichtbegriff zu subsumierende Handeln ist als eins bestimmt durch den Moment und durch die Person. Erläut. Nur in der Persönlichkeit sind Vernunft und Natur wirklich gebunden; also ist auch nur eins, was auf eine solche Verbindung zurückzuführen ist. Aber es muss nicht nur von einem her sein, sondern auch ein Akt, d. h. eine Wollung.

§ 9. Alle Wollungen lassen sich als Teile von einer ansehen. Erläut. Jeder einzelne Entschluss gehört in einen bestimmten Kreis. Das Eingehen in alle Kreise ist etwas Koordiniertes, und steht unter einem grösseren. Dies ist der Bekehrungswille, eben darum unendlich, und das Gefühl verlangt Übernatürliches dabei.

§ 10. Jede Ausführung eines Entschlusses zerfällt in eine Menge von Handlungen, die doch auch besonders müssen gewollt werden. Erläut. Die Handlung ist ins Unendliche teilbar, wie Raum und Zeit, aber auch unbestimmte, diskrete Teilung. Gewollt muss jeder Teil werden. Denn Mechanisches ist nur

---

*) *Eth. S. 350 ff.*

**) *Ausführungen und Varianten Eth. S. 400—418.*

unvollkommen, und es muss immer auf mögliche Unterbrechungen gedacht werden.

§ 11. Zwischen der absoluten Einheit und unendlichen Mannigfaltigkeit findet sich die Einheit im Zweckbegriff der Handlung. Erläut. 1. Der absolute eine Akt wäre kein ethischer, weil die Vernunft immer schon in der Natur ist. Auch verhalten sich die anderen zu ihm nicht, wie Teile zum Ganzen, sondern nur wie Besonderes zum Allgemeinen. Die anderen Entschlüsse sind in dem einen nicht bestimmt enthalten, sondern werden erst durch hinzukommendes anderes bestimmt. 2. Die kleinen Teile einzelner Handlungen müssen zwar gewollt werden; aber wenn sie wirklich Teile sind, so sind sie doch im ursprünglichen Willen mitgesetzt, und das Wollen ist kein neues, sondern nur das in der Zeit sich fortstreckende Ursprüngliche. 3. Zweckbegriff braucht aber nicht immer gedacht zu sein, sondern ist nur der Gedanke, welcher das Wollen ausdrücken würde, wenn es gedacht würde. Beispiel von Komposition der Rede, Notwendigkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks und des Tones.

§ 12. Diese Einheit ist aber nicht allgemeingültig zu setzen, sondern dasselbe kann von einem für eine Handlung angesehen werden, von anderen für viele. Erläut. Der Virtuose fasst mehr in eins zusammen, weil er gleich auch die anderweitigen Bestimmungsgründe für das Untergeordnete mit auffassen kann.*) (S. 423 f.)

Produzieren des Erkennens, ohne ein Haben desselben im Gedächtnis ist pflichtwidrig. (S. 440)

Jedes Handeln im Staat muss auch ein Erkennen desselben werden. Die Idee des Staates selbst muss durch jedes Handeln klarer hervortreten, sonst würde im Darstellen die erkennende Funktion vernachlässigt werden. (S. 441)

§ 9. Freiwillige Isolierung des Erkennens ist sittliche Verringerung. Erläut. Verschlossenheit der Gedanken ist pflichtwidrig. Aber nur nach Massgabe der Überzeugung, dass das Gedachte ein wirkliches Wissen ist. Sprachgemeinschaft unter Völkern ist pflichtmässig mit der Berührung zugleich. (Randbemerk. Die mangelnde Erkenntnisgemeinschaft der Völker

---

*) *Variante Eth. S. 424.*

wird nicht eher unsittlich, bis die äussere Aufforderung, die natürlich nicht von Anfang an da ist, und der innere Trieb wächst.)

§ 10. Es giebt aber nur Gemeinschaft des Erkennens zugleich mit Aneignung. Erläut. Die Gemeinschaft ist in der Sprache. Aber jeder ist nur in derselben, sofern er produziert. Sonst ist er nur von der Gemeinschaft eingeschlossen, ein Medium der Verbreitung, ein Organ für andere, wie der Sklave.*) Die negative Seite der Gemeinschaft ist Besiegung der Hindernisse, Sprachverbesserung; schlecht, wenn sie keine lebendige Produktion ist, aber an der wahren soll jeder arbeiten. Gemeinschaft des Erkennens unter Völkern zieht ohne lebendigen Besitz eines eigenen allemal Vernichtung nach sich. Oft entgegengesetztes Verhältnis der Herrschaft in bildender und erkennender Funktion. (S. 444)

In der erkennenden Funktion wird jede Mitteilung ein unvollkommenes sittliches Handeln sein, Tendenz ohne Erfolg bleiben, wenn nur innere Anregung da ist ohne Aufforderung. Ganz leer, wenn nicht Keime zu künftigen Aufforderungen dadurch gelegt werden. Ebenso, wenn Aufforderung da ist, ihr aber ohne Anregung soll genügt werden. Daher die höchste Lebendigkeit und die höchste Harmonie hier überhaupt notwendig ist.

§ 23. Alles Gemeinschaftshandeln, welches kalkuliert ist, muss als aus freiem Triebe erzeugt erscheinen. (Randbemerk. Der Gegensatz ist nicht der zwischen universell und individuell.) Erläut. Wenn auch der Zweckbegriff aus dem bestimmten Bedürfnis des Ganzen entsprungen das Primitive ist, muss doch eben dadurch die freie erzeugende Phantasie angeregt werden und in der Ausführung immer zunehmen, sonst wird Mechanismus überhandnehmen. Auch auf dem Gebiet der Erkenntnis ist alles tot, was aus dem blossen Kalkül geboren wird.

§ 24. Alles, was aus freiem Triebe erzeugt ist, muss sich in den Kalkül auflösen lassen. Erläut. Sonst ist es ein dem Ganzen nicht zusagender Dienst und eins muss dem anderen notwendig widersprechen. Ein frei entstandenes Wollen darf nicht eher in wirkliche Ausführung kommen, bis auch sein not-

*) *Ausführung Eth. S. 445, 449, 450, 452, 456, 459, 460, 461, 472.*

wendiger Ort in der geschichtlichen Entwicklung des Ganzen gefunden ist. Auf dem Gebiet der Erkenntnis ist alles wild, was nicht auf ein allgemeines System bezogen ist. (S. 454 f.)

Wahre Erweiterungen der Wissenschaft sind nie willkürlich. Die Naturbehandlung führt ebenso auf die Naturerkenntnis, wie umgekehrt, und in der Art, wie durch diesen Satz beide Funktionen von einander abhängen, ist die Fortschreitung des ganzen Prozesses vom Minimum zum Maximum als pflichtmässiges Handeln begründet. Doch giebt es auch ein Eingeleitetsein des universellen Erkennungsprozesses durch die Natur, wie denn der natürliche Verkehr der Sinne mit der Aussenwelt ein solches ist.

§ 12. Jedes Sichfinden in einem Aneignungsprozess sei auch ein Hineintreten. Erläut. Jede Entdeckung muss auch in den Bildungsprozess hineingehen, d. h. jede wahrgenommene Naturprädetermination. Diese Wahrnehmung selbst ist ein natürlicher Ausfluss des allgemeinen sittlichen Wollens auf diesem Gebiet, beruhend auf einer allgemeinen Voraussetzung der Bildsamkeit und Erkennbarkeit der Natur. Die Art und Weise hiervon ist wiederum bestimmt durch den folgenden Imperativ. Indem nun die Aufmerksamkeit so zugleich auf Naturbehandlung und Naturerkenntnis gerichtet in einzelne Akte ausgeht, so muss, je öfter sich dieses Entstehen einer bestimmten Tat aus dem absoluten Wollen wiederholt, desto mehr der ganze Prozess sich entwickeln, und je mehr alle Aneignung Gemeinschaft wird, muss auch die Entwicklung von allen Punkten aus übereinstimmen. (S. 464)

§ 14. Aus dem allgemeinen Aneignungswillen geht ein bestimmter Entschluss nur sittlich hervor aus dem Zusammentreffen von berechnender Intelligenz (Vernunft) und freibildender Intelligenz (Phantasie). (Randbemerk. Freibildend ist die aus der allgemeinen Wollung entstehende besondere Wollung. Kalkül ist das Verfahren mit der äusseren Aufforderung.) (S. 467)

Das höchste Ideal ist Harmonie von Kalkül und Phantasie, schliesst in sich Harmonie des einzelnen Bewusstseins und des allgemeinen. (S. 468)

II.

Auszug aus Schleiermachers Psychologie, hrsg. v. L. George (W. Abt. III B. 6):

I. (42—50, 62—75, 86—88, 92—98, 99—117, 129—133, 133—182, 216—227, 365 ff.). II. (415 f., 418—421), 427 f., 439 f., 441, (442—446), 446—453, 464—469, 471, (485 ff.). III. 497—499, 502 f., 508—510, 513—519, 522 f. IV. (532—534), 535—537, (538—543), 550 f.*)

---

1. Die Rezeptivität und die Spontaneität (Aktion und Reaktion, aufnehmende und ausströmende Tätigkeit) im Lebensprozess.

Das Leben, als zum Teil den Grund der Veränderung in sich tragend, setzt schon voraus zum Teil Ausser-ihm und dies setzt voraus Einwirkung von aussen. Zu diesen verhält sich aber das Leben nicht mechanisch, sondern mitwirkend. Die Mitwirkung ist eine geringere Lebensäusserung, die ursprüngliche Selbsttätigkeit eine grössere. Beide sind aber in Bezug auf das Verhältnis zwischen Ich und Ausser-ich entgegengesetzt, weil der eine Moment beim Ausser-ich anfängt, der andere dabei endet. Der Gipfel des Lebens ist zugleich das Maximum von beiden. Die geistigen Tätigkeiten seien nun zunächst das Erscheinen der Ideen im Bewusstsein. Auch dieses können wir beim ersten Menschen gar nicht vorstellen, sondern nur im Zusammensein mit schon entwickeltem Bewusstsein. Der Prozess beginnt aber offenbar mit der Aneignung der Sprache, also auch ein physiologischer Anknüpfungspunkt. Sie ist aber bedingt durch das Gattungsbewusstsein. Die Gesamtheit der einzelnen ist die Gattung, sofern die Natur in allen dieselbe ist und als dieselbe sich immer wieder erneuert. Schon die Richtung des Bewusstseins im Zusammensein nur mit Menschen schliesst dieses in sich. Die Entwicklung beginnt nur mit der

---

*) *Die **nicht** eingeklammerten Zahlen bezeichnen Stellen, die unten (in veränderter Reihenfolge) abgedruckt sind, die eingeklammerten bezeichnen Varianten, auf welche unten bloss hingewiesen wird. Der Auszug enthält nur Originaltext, und zwar aus drei Entwürfen der Psychologie.*

Aneignung der Sprache. Gegen das Ende des Verlaufes findet sich oft das Band zwischen Vorstellung und Wort geschwächt, der Erzeugungsprozess in der Sprache hört auf. Der Gipfel also ist die vollkommene Tätigkeit und Gegenwärtigkeit der Sprache. Auch hier hat der Verlauf dieselbe Form. Das Erscheinen der Ideen im Bewusstsein des einzelnen hört auf mit dem Tode.

Die Tätigkeit im Darstellen der das Wesen des Geistes konstituierenden Ideen fängt eigentlich schon an mit der Bildung des Leibes selbst, in welchem ja der erscheinende Geist erkannt wird. Man könnte dies als unabhängig von der Seele ansehen, wenn bloss von der Bildung im Mutterleibe die Rede wäre. Allein so lange die Seele selbst wächst, entwickelt sich auch der physiognomische und pathognomische Ausdruck, abhängig von den der Seele zukommenden Tätigkeiten. Diese Einwirkung ist aber freilich eine ganz bewusstlose und darum auch als ein Minimum. Das Maximum dagegen ist die Kunst, ausgeschlossen den mechanischen Gebrauch, den Gebrauch nach der geistigen Seite hin aber möglichst erweitert.

An jenes schliesst sich zunächst an, was als Erweiterung der Organisation die nächste Umgebung derselben bildet und woran man auch den eigentümlichen Geist des einzelnen gewöhnlich erkennt; dann die momentanen Äusserungen, welche von der einen Seite unwillkürlich sind, auf der andern doch immer eine Beziehung auf andere, für die man sich äussert, voraussetzen; dann nun die eigentlich bleibenden Werke aller Art. Auch hier giebt es aber nach dem Maximum eine Verringerung. Die Stärke des Heraustretenwollens nimmt ab, wie die Stärke der Eindrücke abnimmt, die geistige Produktivität nimmt ab, wie der Umlauf des Bewusstseins langsamer wird, und im Tode ist Minimum und Maximum zugleich Null. Die Form ist also auch hier dieselbe.*) (S. 497 ff.)

Wenn wir dieses zusammennehmen und noch darauf achten, dass zur Form der zeitlichen Entwicklung auch das Vorangehen des überwiegend Organischen und das Nachfolgen des überwiegend Geistigen gehört, so erhalten wir folgendes Totalbild:

---

*) *Variante Psych. S. 502. Den Entwicklungsgang in einzelnen Altersstufen beschreibt der konstruktive Teil der Psych. S. 485 ff. (Variante S. 365 ff.).*

Das Leben besteht in einer von stumpfer Indifferenz zwischen Aufnehmen und Ausströmen beginnenden, zur stärksten Entgegensetzung zwischen beiden sich entwickelnden schwankenden Tätigkeit nach beiden Seiten hin, deren Vollendung im zusammengehörigen Sein des Menschen in den Dingen und Sein der Dinge im Menschen ist.

Ehe wir aber weiter gehen, um innerhalb unseres Gegensatzes einen neuen zu finden, müssen wir fragen, ob dieser das Leben vollständig umfasst, oder ob es auch Tätigkeiten giebt, welche einen rein inneren Verlauf haben. Wir finden für diese sogleich eine Analogie, wenn wir Uns und Ausser-uns als eins zusammenfassen, weil dann jene Tätigkeiten ein rein innerer Verlauf werden; ebenso könnte es auch einen geben innerhalb unser zwischen Seele und Leib. Also beginnend mit leiblicher Erregung und endend in rein geistiger Tätigkeit. Denken wir aber Geist und Materie im allgemeinen Verhältnis, so ist das Werden der Organisation schon Tätigkeit des Geistes, um Seele zu werden, in der Materie also immer schon eine Relation zum Ausser-uns, also auch jede leibliche Erregung von dieser Relation abhängig. Ebenso ist Enden in rein geistiger Tätigkeit, wenn in Willensbestimmung, wieder ein Enden nach aussen, wenn im Denken und nicht im blossen brütenden Ich-sagen, sondern im Denken von etwas, ebenfalls ein Enden in der Relation zum Ausser-uns vermöge des Inhalts, aber auch schon vermöge der Sprache, weil Sprache nicht ein Innerliches bleiben will, sondern das Gattungsbewusstsein und die Tendenz auf Mitteilung in sich hat, und so kann es ein Gebiet von Tätigkeiten geben, welche ihren Verlauf nur innerhalb der menschlichen Gattung haben, aber nicht im Einzelwesen. Es giebt also streng genommen keinen bloss innerlichen Verlauf, keine rein immanenten Tätigkeiten, die wirklich etwas abschlössen. Aber wohl bezeichnet das einen sehr bedeutenden Unterschied. Je näher die Enden von und nach aussen zusammentreten, desto mehr erscheint das Ich nur als Durchgangspunkt, desto mehr noch Analogie des universellen Prozesses, und entgegengesetzt.

In unserem Hauptgegensatz finden wir noch einen untergeordneten angedeutet; nämlich die Aufnehmenden sind doch zusammengesetzt aus Einwirkung und Gestaltung. Das Ergebnis kann nun das Sein der Dinge in uns darstellen, bald

mehr unter der Form des Einwirkenden = objektives Bewusstsein, bald mehr des Wie-gewordenen = Selbstbewusstsein.*) (502 f.)

2. Der Irrtum in der Sinnestätigkeit.

Nun ist auch die Frage zu beantworten, inwiefern die Sinne irren. Die allgemeine Bejahung und die allgemeine Verneinung müssen beide falsch sein. Der Irrtum ist immer nur an der Wahrheit, und es wäre schlimm, wenn die Sinne allein die Wahrheit haben und der Verstand den Irrtum allein erzeugen müsste, sondern es wird mit den Sinnen sein wie überall: wo wenig Wahrheit, da kann auch wenig Irrtum sein, wo aber viel, da auch viel, und diesen Unterschied muss man beachten.

Wenn man die Sinne von allem Irrtum befreien will, so ist die Absicht wohl die, die Natur zu rechtfertigen, dass ihre ursprünglichen Einrichtungen mit der Aufgabe des Menschen übereinstimmen, und dass der Mensch sich die Lösung derselben nur durch die Fehler, welche er selbst in seiner freien Tätigkeit begeht, erschwere. Wahr aber ist die Behauptung nur von der Sinnestätigkeit, welche Gefühl wird, denn diese sagt nichts, als den eigenen Zustand aus. Das kann man aber von den wahrnehmenden Tätigkeiten nicht sagen, aber auch nicht, dass aller Irrtum erst vom Verstande ausgehe. Denn das Zurückwerfen des Bildes vom Auge in den äusseren Raum, in welchem immer schon die meisten Fehler gemacht werden, ist doch die Tätigkeit des Sinnes selbst, wenngleich mehr seiner psychischen Seite, als seiner organischen. In dem anfänglichen Sehen und Hören der Kinder ist wenig Wahrheit, aber auch wenig Irrtum; je mehr sie kombinieren, desto mehr wächst beides. Die Irrtümer aber, welche aus Schwachheit der Sinne entstehen, das differente Verhältnis solcher Eindrücke, deren Gegenstände noch im klaren Sinnenkreise liegen, und solcher, die ausserhalb, zu ihren Gegenständen, diese kommen doch offenbar auf Rechnung des Sinnes. Der Verstand kann hernach diese Irrtümer verifizieren, wenigstens durch Zurückhaltung des Urteils vermeiden, aber daraus folgt nicht, dass der Sinn sie nicht begeht. Andere Irrtümer gehen aus von der Ver-

---

*) *Varianten, Psych. 1) 42—50, 62—75, 86—88; 2) 415 f., 418—421; 3) 532—534.*

mischung des inneren Sehens und Hörens mit dem äusseren in einem Zustande des Verlangens und sind eine offenbare Verfälschung der Sinnestätigkeit, wenngleich sie durch eine andere Seelentätigkeit entstanden ist. Aus jenen Irrtümern, welche aus der Schwachheit des Sinnes entstehen und sich bei Abnormitäten des Sinnes noch besonders gestalten, ist man auf den skeptischen Gedanken gekommen, ob überhaupt wohl die Eindrücke dieselben wären, und nicht, wo Farben und Töne mit denselben Namen belegt wären, wir sie doch vielleicht ganz anders sehen und hören. Aber es ist hier kein Grund, die allgemeine Analogie in Zweifel zu ziehen. Es giebt allerdings wohl Differenzen, aber sie sind entweder Krankheiten, oder Nationalitäten. So würde es wohl unmöglich sein, das Farbenschema der Alten auf das unsrige zu reduzieren, und vielleicht möchte es sich mit den Geschmäcken ebenso finden. Dies hat vielleicht seinen Grund nur darin, dass beim Sehen z. E. ausser der Farbe noch der Glanz zu betrachten ist, und das Organ so gebaut sein kann, den letzteren Faktor stärker hervorzuheben als den ersteren.*) (S. 427)

3. Das Wissenwollen und die Skepsis.

Zunächst müssen wir uns die beiden Punkte, an welchen die skeptische Ansicht ihre Haltung findet, ihrem ganzen Umfange nach klar machen. Erstlich die Differenz zwischen den Sinnenverhältnissen des einen und andern, dann die Unsicherheit über das von aussen und das von innen Erzeugte. Jene Differenzen, sowohl die Idiosynkrasien der Empfindung als die Subsumtionsweisen der Wahrnehmung sind nicht nur zwischen den einzelnen, sondern sie gehen in die Sprachbildung und die nationalen Konstitutionen ein. Grönländern und Eskimos ist allgemein angenehm in Geruch und Geschmack, was uns allgemein zuwider ist. Das Farbenlexikon war für alle Griechen anders als das unsrige u. s. w. Hier sind also grosse Differenzen anerkannt, aber doch subsumiert unter die Identität der Sinnestätigkeiten selbst. Wir räumen alle ein, und auch der stärkste Skeptizismus hat nichts dagegen eingewendet, dass das Sehen und Schmecken der anderen dasselbe sei mit unserem Sehen

---

*) *Varianten Psch. 1) 92—98; 2) 508.*

und Schmecken. Diese Einräumung ist nichts anderes, als die Stärke des Gattungsbewusstseins. Diese ist wiederum einerlei mit der nicht immer zur Wirksamkeit kommenden, aber immer als Impuls vorhandenen Tendenz, uns über das Differente zu verständigen. Dieses aus dem bloss Subjektiven Heraustreten und ein allgemein Menschliches zur Erscheinung bringen wollen ist wiederum nichts anderes, als das Wissenwollen, sofern nämlich die Bilder als Repräsentation des Ausser-uns angesehen werden. Da aber hier ganz unentschieden bleiben muss, ob der Grund der Differenz mehr ein organischer oder ein logischer ist, weil wir nämlich auch von den Eindrücken nicht anders, als in allgemeinen Ausdrücken reden können, und also logische Tätigkeit, wenn auch nur zusammenfassende, immer schon vorausgesetzt wird, so erhellt schon hieraus, dass die Hauptfrage aus einer isolierten Betrachtung der Sinnestätigkeiten nicht entschieden werden kann.

Zweitens die Unentschiedenheit zwischen von aussen Bewirktem und innerlich Erzeugtem. Grosser Reichtum des innerlich Erzeugten in verschiedenen Abstufungen, die Gaukelei aus gespannter Aufmerksamkeit entstanden, das erinnernde Wiederholen des Selbsterlebten, das innere Gestalten des von anderen Vernommenen und das vorbildende Gestalten von Grundzügen der Darstellung, ausserdem aber noch der Traum und der Wahnsinn, welche genetisch hier nicht entwickelt werden können. Alle Gaukelei ist das, was wir zu eliminieren suchen, sobald wir Zeugnisse haben, denen wir uns unterwerfen, und hierin ist auch Gattungsbewusstsein und Richtung auf das Erkennen vorherrschend, die Selbsttätigkeit hierin ist also eine unwillkürliche, nicht gewollte. Das Nachbilden hat ebenfalls die Richtung vom Gattungsbewusstsein aus (ruhend nämlich auf der Voraussetzung von Identität der Funktionen) auf das Erkennen, die Gesamtheit der Bilder soll gemeinsam werden, sofern sich darin die gemeinsame Welt spiegelt. Das Vorbildende hat die Richtung auch vom Gattungsbewusstsein, ausgehend auf die Mitteilung des eigentümlichen Lebens, welches sich in diesem inneren Produzieren manifestiert, welche Mitteilung wir die Kunst nennen. Der Musiker hört, der Maler sieht vorher innerlich, der Dichter auch, alle stellen dar, damit ihr Inneres auch anderen von aussen her ein Inneres werde. Wenn die Wahr-

nehmung ins Bewusstsein nimmt, wie sich die Idee, der geistige Lebensgehalt in den Dingen spiegeln, so giebt die Kunst ins Bewusstsein, wie sich das geistige Einzelleben in der Insichbildung spiegelt. Gattungsbewusstsein und Richtung auf Wahrheit sind auch hier, nur ist die Wahrheit hier die des Einzellebens, aber sofern es der Träger des gemeinen Menschlichen ist. In dieser Anerkennung, sowie in der Auflösung der Gaukelei und in dem Verschwinden der sie begünstigenden gemeinsamen Zustände ergiebt sich die Nichtigkeit der skeptischen Annahme.*) (S. 508 ff.)

Von dem chaotischen Anfang an entwickelt sich allmählich, indem die Operation Einheiten zu fixieren den Hauptentwickelungsknoten bildet, die allen gemeine Mannigfaltigkeit der Bilder, aus welchen zusammen das Weltbild besteht. Hierbei sind offenbar die leitenden Punkte die Einerleiheit des Affiziertseins und die Identität des uns noch unbekannten intellektuellen Elements. Die Differenz aber, dass mancher einige Teile zurückstellt, entsteht nur aus dem Interesse, welches sich individualisiert. Eben dasselbe muss man sagen, wenn man fragt: Was haben wir von dem ersten Wahrnehmungszustand behalten und was vergessen? Der geistige Impuls ist anzusehen als ein Sich-zum-bestimmten-Bewusstsein-erheben-wollen. Dieser ist schon im Wahrnehmenwollen auf der selbsttätigen Seite des Öffnens der Sinne. Natürlich also, dass alles Unbestimmte, sobald das Bestimmte entwickelt ist, sich aus dem Bewusstsein verliert. Dies ist das allgemeine Interesse, daher wir uns die früheren Bewusstseinszustände nur auf eine künstliche Weise, indem wir Analogieen folgen, zurückrufen können. Mit diesen hängt denn auch das spezielle Interesse zusammen.**) (S. 513)

Hiergegen die skeptische Ansicht, welche zugleich niedrig egoistisch ist, das Interesse an der Wahrheit sei ein erkünsteltes und werde ebenso von den Klügeren den übrigen eingebildet, wie es mit der Idee des Rechts der Fall ist, denn es sei ihnen möglich, auch die Vorstellungen anderer für sich in Anwendung bringen zu können. Dass dieses Interesse in sehr verschiedenen Graden vorhanden ist und mancher manches von sich weiss

---

*) *Varianten Psych. 99—117, 522, 550 f.*

**) *Varianten Psych. 1) 129—133; 2) 439 f.; 3) 535—537.*

als nicht in seinen Bedürfniskreis gehörig ebenfalls. Ebenso geht es mit der Berichtigung des Irrtums, wiewohl die Neigung dazu auch sehr allgemein verbreitet ist. Dessenungeachtet können wir hier die Ansicht nicht als völlig widerlegt ansehen, sondern wollen sie stehen lassen und nur bei vorkommenden Fällen sehen, wie sich die beiden Voraussetzungen verhalten. (S. 535)

4. Denken und Sprechen.

Voran schicke ich hier die freilich schon auf das Denken mittelst der Sprache sich beziehende Bemerkung: wie viel Zufälliges in unseren Subjektsbestimmungen und Prädikatsbeilegungen ist? Nämlich dasjenige, wodurch der Gegenstand zuerst fixiert worden ist, fassen wir nun in eins zusammen als Ding und das später Wahrgenommene legen wir ihm erst bei. Sehr gut aber kann jenes nur etwas Zufälliges gewesen sein, und dieses etwas Wesentliches. Allerdings wird sich hiervon viel durch Austausch und durch fortgesetzte Beobachtung ausgleichen, aber da doch alle unmittelbar Austauschenden auf derselben Stufe stehen, wird die Ausgleichung immer nur sehr bedingt sein, und die Geschichte unserer Naturkunde und Geschichtskunde zeigt, wie erst durch das Hinzutreten der spekulativen Tätigkeit, die eben deshalb anfangs immer einen harten Kampf verursacht, das Scheiden des Wesentlichen vom Zufälligen tiefer begründet wird, und erst die völlige Durchdringung beider das vollendete Erkennen hervorbringen kann.

Durch diese Kombination der Sinneseindrücke nun entsteht eine solche Fülle, dass die Seele dadurch teils verwirrt, teils übersättigt wird, so dass sie sich derselben wieder entledigen muss, und dies geschieht durch die bezeichnende Tätigkeit oder die Sprache. Nämlich die unmittelbaren Sinneseindrücke sind immer ein schlechthin Besonderes, die Sprache aber immer ein Schwanken zwischen dem Besonderen und Allgemeinen, und auf der einen Seite ein Ordnenwollen gegen die Verwirrung, auf der anderen ein Vergessenwollen gegen die Überladung. Jede ursprüngliche Wahrnehmung ist ein absolut Momentanes, durch die Kombination der Sinneseindrücke wird allerdings dieses aufgehoben und ein Beharrliches gesetzt, aber es besteht nun die Totalität der Eindrücke aus Beharrlichem, zu dem nichts hinzukommt, aus Wechsel am Beharrlichem, aus Momen-

tanem, das noch auf kein Beharrliches zurückgeführt ist, und dies muss auseinander gehalten werden. Dann aber auch, eben wie wir denselben Punkt als Subjekt festhalten und vorhandene Wahrnehmungen auf ihn beziehen, so beziehen wir auch dieselben Wahrnehmungen auf verschiedene Punkte, die Ähnlichkeit wird erkannt, und, je grösser diese ist, desto unnützer wird es, die einzelnen Eindrücke alle festzuhalten. Der Name aber als solcher haftet immer nur an den gemeinsamen Umrissen des Ähnlichen und lässt das untergeordnete Differente weg: wir entledigen uns also an ihn und an das allgemeine innere Bild, welches mit ihm zusammenhängt, einer Menge einzelner Eindrücke. (S. 441)

Die Entwickelung des Denkens aus dem Wahrnehmen ist bedingt durch die Dazwischenkunft der Sprache, und so scheint Sprache früher zu sein. Gewöhnlich aber denkt man sich das Sprechen erst als eine Folge des Denkens, welches freilich grösstenteils daher kommt, weil man an das innere Sprechen, welches mit dem Denken durchaus identisch ist, nicht denkt. Wenn wir die Sache genau nehmen wollen, müssen wir Wahrnehmen und Denken aneinander rücken und fragen, worin der Unterschied zwischen beiden besteht. Das Denken ist im Begreifen und Urteilen und dieses ist seinem Wesen nach auch im Wahrnehmen. Denn wenn das Beharrliche im Wechsel und in der Abweichung wahrgenommen wird, so ist das Wesen beider da, aber wir nennen es nicht Denken, wenn nur das Bild, die Art der Dinge zu sein, in der Seele ist, wenn auch dann Ton und Betastung hinzukommen. Verlöschen aber diese differenten Arten zu sein in einer gemeinsamen, dann ist auch die Form des Denkens da.*) Diese für alle Sinneseindrücke gemeinsame Form ist nicht die nachbildende innere Sinnestätigkeit; denn auch das Zusammensein äusserer und innerer Sinneseindrücke als solcher ist kein eigentliches Denken, sondern diese Form ist nur die Sprache. Nun kann aber der Übergang aus der einen

*) *Randbem.* Die Sinnestätigkeit darf aber nie Null werden, weil das Schema, indem die zufälligen Beschaffenheiten ihrer Grenze nach mit heraus kommen, hernach wieder angefüllt wird; dies ist, wenn alles Bild verlöscht ist, nicht mehr möglich, daher ist Wort ohne Bild nur tote Formel.

in die andere nicht stattfinden, ohne dass die eine verlischt oder wenigstens ohne dass beide Akte, wenn sie auch gleichzeitig bleiben, sich völlig trennen. Also kann man sagen, das Losreissenwollen vom Sinneseindrucke ist das Denkenwollen, und dies ist eher, aber auch unbestimmter, als das Sprechenwollen; aber wirklich gedacht wird nur in der Identität mit dem Sprechen. Betrachten wir dagegen die physiologische Seite, so erscheint das Sprechenwollen als unabhängig vom Denken rein für sich als ein erstes; das Denken ist von dieser Seite erst in der gerundeten Kombination des Sprechens und also später, aber ein sich wirklich bestimmt sonderndes und gestaltendes Sprechen ist ohne Denken auch nicht anzunehmen. (S. 446 f.)

Die Hauptpunkte der Untersuchung sind folgende: 1. Ist hier auch auf ein Unentwickeltsein der Gegensätze als auf ein erstes zurückzugehen? 2. Ist in Beziehung auf den Gegensatz des Leiblichen und Geistigen die Sprache überhaupt das Leibliche und das Denken überhaupt das Geistige, oder hat auch die Sprache ihren geistigen und auch das Denken seinen leiblichen Gehalt, oder die Sprache zwar auch einen geistigen, das Denken aber keinen leiblichen? 3. Wie verhält sich diese Funktion zu allen anderen in den mancherlei Abstufungen vom allgemein Begleitenden bis zu dem ausschliesslich als Höchstes hervortretenden? 4. Die Mannigfaltigkeit der Sprachen in Beziehung auf das Faktum, dass keine genau in der anderen aufgeht, einerseits und auf die Identität der Vernunft andererseits zu begreifen.

Die erste Frage. Indem sie auf das Anfängliche zurücksieht, können wir doch keine Hypothese von einem übernatürlichen Ursprung der Sprache aufnehmen. Denn haben die ersten Menschen sie nicht aus sich entwickeln können, so hat die Fähigkeit des Denkens und Sprechens nicht ursprünglich in ihnen gelegen und die menschliche Seele war erst durch jene Mitteilung in ihren dermaligen Zustand gekommen, so dass wir doch bei der Art, wie sie sich jetzt bildet, stehen bleiben müssten. Die Frage bringt uns zunächst aber wieder auf die Vergleichung mit dem Tierischen zurück. Hier vermissen wir ganz den Gegensatz von Selbstlautern und Mitlautern. Die tierischen Töne sind nur schwebende Analoga, die sich bald mehr diesen,

bald mehr jenen nähern. gewöhnlich an den Enden mehr konsonantisch, in der Mitte mehr vokalisch. Ebenso den Gegensatz zwischen Rede und Gesang als Gegensatz gemessener und chaotischer Schwingung. Dieser tritt in Konflikt mit dem vorigen. Beim Gesang tritt die Artikulation etwas zurück, so wie bei der Rede das Rhythmische zurücktritt. Die Rede knüpft sich unmittelbar an das bisher behandelte objektive Bewusstsein, was beim Gesang nicht der Fall ist. Der Mangel an Artikulation, sowie an Rhythmus bei den Tieren hängt also zusammen mit dem Nichtauseinandertreten des objektiven und subjektiven Bewusstseins. Um aber nun zu wissen, wie sich beides verhält, müssen wir von der Sprache wieder zurückgehen zu den primitiven menschlichen Lauten.

Lachen und Weinen vor der Sprache. Letzteres ursprünglich nur organischer Reiz, ersteres mit Anerkennung des Menschlichen verbunden; beides abgewendet von der Artikulation, zugewendet dem Gesang, wie denn auch beide die beiden musikalischen Hauptdifferenzen des Heiteren und Wehmütigen repräsentieren, welche auch erkennbar bleiben beim Gesang, ohne dass er die Sprache zu Hilfe nimmt. Die den gemessenen Ton oft unwillkürlich begleitende Geberde ist ihm gleichartig und bildet mit ihm ein Ganzes. Der Gesang nimmt die Sprache nur auf eine untergeordnete Weise zu Hilfe, um den subjektiven Bewusstseinszustand auch durch das Gedankenspiel zu erläutern, welches an die Poesie annähert, die uns aber jetzt zu weit aus dem Wege liegt. Richtung auf Mitteilung wächst mit der Entwickelung des Systems; wo diese ganz fehlt, ist auch nur organischer Reiz. Die allmähliche Entwickelung der Gegensätze ist also auch hier nicht zu leugnen, aber sie ist auch ursprünglich angelegt, und auch hierdurch die objektive Seite schon ursprünglich von der subjektiven geschieden. Wie der Gesang nur seine ganze Ausdehnung erreicht, wenn er die Sprache zu Hilfe nimmt, so auch die Rede, nur wenn Rhythmus und Betonung hinzukommen.

Zweite Frage. Ob das Verhältnis zwischen Denken und Sprechen ganz einfach ist, wie Inneres und Äusseres, oder zusammengesetzt; das können wir erst ermitteln, wenn wir noch einmal auf das Verhältnis zwischen dem sinnlich objektiven Bewusstsein und dem Denken zurückgehen. Haben wir erst

Bilder von einzelnen Gegenständen, so ist es nur in derselben Richtung fortschreitend, wenn wir die einzelnen Exemplare als solche vergessen und nur das allgemeine Bild der Art und so auch das Gattungsbild = Schema festhalten. Diesen ganzen Reichtum von allen Abstufungen können wir im Bewusstsein haben ohne Sprache oder eigentliches Denken. Sehen wir nun dies als die Hauptsache bei der Sprache an, so entsteht die Vermutung, sie sei entstanden durch das Sich-mitteilen-wollen, welches nur sehr schwierig mittelst Darstellung der Bilder vollbracht werden könnte.

Die Sprache als organisches Produkt hat also zwar einen gemeinsamen Sitz mit Gesang u. s. w., aber es ist beides zusammen betrachtet eine Differentierung derselben ausströmenden Tätigkeit, welche Manifestation sein will. Aus dem subjektiven Gebiet gehen zwar Elemente in die Sprache über, Interjektionen, die sich aber auch von allen andern als inflexibel unterscheiden. Sie sind dort nur Nachbildungen der Naturlaute, aber jeder Versuch misslingt, die Sprache selbst im Ganzen so zu erklären. Die Hauptfrage ist nun die, reiht sich das Denken so an das sinnliche Bewusstsein an, dass die Worte nur Übertragungen der allgemeinen Bilder sind zum Behuf der Mitteilung, oder ist es eine andere Seelentätigkeit, die mit dem inneren Sprechen zugleich aus einem bloss innerlichen Impuls ausgeht. Nomen und Verbum sind freilich nur Übersetzungen der allgemeinen Bilder ins Hörbare. Sie könnten ebenso gut in demonstrative Bewegungen übersetzt sein, und dass der Prozess bei den letzteren (mit Taubstummen) doch auch seinen Gang geht, zeigt, dass das Bild dabei noch dominiert; aber das Wesen des Denkens ist auch nicht in den Elementen, sondern in der Kombination derselben im Satz. Die Ansicht, das Denken aus dem bildlichen Bewusstsein zu erklären, ist dieselbe mit der Erklärung der Sprache aus der Nachahmung der Naturlaute. Die Ansicht, die Sprache aus göttlicher Mitteilung zu erklären, ist dieselbe mit der Erklärung des Denkens als einer von dem bildlichen Bewusstsein verschiedenen Seelentätigkeit. Die unmittelbare Verknüpfung aber von Subjekt und Prädikat ist nicht aus dem bildlichen Bewusstsein zu erklären.

Wären diese beiden Elemente das Wesen des Denkens,

dann könnte man es als Umgestaltung der Wahrnehmung ansehen zum Behuf der Mitteilung. Nun aber ist ausser der Flexibilität der Wörter zum Behuf der Satzbildung und allen formellen Sprachelementen auch noch die ganze Masse von Substantiven und Verben, welche nicht aus den Bildern abstammen können, sowie alle kombinatorischen Sprachelemente. In diesem zusammenhängenden Bewusstsein also ist das eigentümliche Wesen des Denkens. Die Bilder sind dessen unfähig und geben immer nur ein Nebeneinandergestelltes. Diese Richtung auf die Vereinigung des Bewusstseins ist also die auf das Wissen, dieselbe geistige Richtung, welche auch schon im Wahrnehmenwollen ist, die aber in der Sprache eine neue Stufe ersteigt. Indem aber doch das von den Bildern ausgehende Element nicht abzuleugnen ist, so repräsentiert dieses die untergeordnete Richtung der Sprache auf den Verkehr, wo die Mitteilung vorzüglich das Sprechen motiviert, die aber natürlich auch das andere Element an sich zieht und ohne dasselbe ebenfalls nicht bestehen könnte.

Die Kinder eignen sich zunächst nur die Namen der Schemata an und sprechen ebenso von sich wie von einem Gegenstande. Mit dem Ich-sagen geht erst die rechte Satzbildung an, woraus hervorgeht, wie genau dieses eigentümliche Wesen des Denkens mit dem Selbstbewusstsein zusammenhängt. Dass es wesentlich Sprache ist, deutet allerdings auch auf Mitteilung und darauf, dass das Selbstbewusstsein im Denken wesentlich auch Gattungsbewusstsein ist. Darum will alles wissenwerdenwollendes Denken auch ein gemeinsames werden. Wie nun das Ich-sagen das Innere ist zu der Mannigfaltigkeit der Affektionen, so geht auch das Wissen auf das Innere des Seins aus. Daher werden auch die Bilder, wenn diese Richtung sich entwickelt, andere, nicht das Verhältnis der Dinge zum Einzelwesen oder zum Menschen aussagend, sondern die Verhältnisse der Dinge untereinander. Sprachen, in welchen noch die eigennützigen Bilder vorherrschen, sind auch solche, in denen sich das Wissen noch nicht entwickelt hat. In der eigentlichen Denktätigkeit findet sich am meisten auch das bloss innere Sprechen durch lange Reihen fortgesetzt, die aber schon um deswillen immer den Stempel der Unvollendung tragen und erst beim äusseren Heraustreten für abgeschlossen erklärt

werden. Zugleich aber erscheint auch das innere Sprechen als alle Lebensmomente beständig begleitend und die Stetigkeit des Selbstbewusstseins hieran haftend. Wir stehen hier zugleich wieder an der Grenze des Metaphysischen. Es giebt eine entgegengesetzte Schätzung beider Momente. Das Intellektuelle wird für Täuschung erklärt. Damit hängt zusammen das Bestreben, alle Sprachelemente aus sinnlichen Eindrücken abzuleiten. Das Empirische wird vom Denken ausgeschlossen und dies hängt zusammen mit dem, alle individuellen Bezeichnungen in die allgemeinen auflösen zu wollen. Die Denktätigkeit erscheint in ihrer Entwicklung als die Stärke der sinnlichen Organe vermindernd, weil das Bewusstsein sich mehr an die Namen heftet, aber wenn das Wissen die Richtung auf die Natur nimmt, reproduziert sich diese Stärke aus einem höheren Impulse und bekommt dann auch den höheren Charakter der Beobachtung und der Divination.

Vergleicht man die Sprache, sofern sie die Bilder umbildet, isoliert betrachtet, mit der Sprache, sofern sie vom Selbstbewusstsein ausgehend kombinieren und das Innere darstellen will, isoliert betrachtet, so kann man die, wenn sie vollkommen durchgeführt wird, entweder die Einheit der menschlichen Natur oder die Einheit des einzelnen Lebens aufhebende Theorie von einer zweifachen Potenz des Bewusstseins sich erklären. Aber sie ist deshalb unrichtig, weil jenes Isolieren nicht stattfindet und auch der gemeinsame Verkehr hat das innerliche und kombinatorische Element in sich. Neben dem Wissenschaftlichen finden wir nun aber auch noch das Poetische, zu gewissen Zeiten und in gewissen Formen dem Gesang sich Verbindende, überall sich wesentlich unterscheidend als freie Komposition von dem die Bilder repräsentierenden Sprachgebiete. Von einigen freilich wird dieses ganz verworfen, weil anfangs auch alle Komposition poetisiert und Prosa nur fürs gemeine Leben ist. Aber darauf ist um so weniger zu geben, als dies dieselben sind, die auch das spekulative Element im Wissen verwerfen. Wir können aber dies Gebiet hier nur anführen, da es unter den allgemeinen Begriff der Kunst gehört. Beide sind auf verschiedene Weise gebunden und frei, und die ganze Funktion stellt sich so: das bloss begleitende innere Sprechen ist nur das Wahrnehmenwollen, auf die eigenen Zustände ge-

richtet, und sofern ganz gebunden und wesentlich das zweite. In der Komposition und der Willensbestimmung ist das innere Sprechen das erste, also die Selbsttätigkeit überwiegend. Das denkende Auffassen und Mitteilen steht in der Mitte zwischen beiden.

Die Differenz der Sprachen ist nicht bloss organisch, auch nicht bloss eine Differenz des Reichtums, sondern sie sind gegeneinander irrational. Dies giebt einen scheinbaren Widerspruch. Die Sprache geht, weil sie Mitteilung ist, von der Voraussetzung der Identität des denkenden Prinzips in allen aus, es manifestiert sich in derselben aber eine durchgängige Differenz des Denkens. Um nun diesen Widerspruch zu lösen, wollen wir die Erklärung von jeder Seite aus für sich versuchen. Von der einen Seite aus würde also zu sagen sein, es sei natürlich, dass der Mensch nur die Identität voraussetze bei dem Stammes- und Sprachgenossen, von andern wegen Unvernehmlichkeit Störung besorge und sie feindselig behandle. Dies erweitert sich hernach, wenn Verein und Sprache zusammenwachsen, bleibt aber wesentlich dasselbe. Lösungen bieten sich aus der allgemeinen Sprache, die aber nie von dieser Ansicht aus versucht worden ist, und Sprachgemeinschaft auf den Verkehr bezogen. Aber diese letztere lässt immer die Differenz des Denkens übrig und die erstere ist auch von der andern Seite aus doch niemals zustande gekommen, so dass von dieser Seite nicht gelingen will, beides mit einander zu verbinden.

Von der Einheit des Denkens aus müsste man voraussetzen, dass die Differenz nur auf die Naturdifferenzen zurückgehe, nämlich teils auf die organische, teils auf die in der äusseren Welt gegebenen. Die von hier aus in Anregung gekommene Idee, sei es nun einer allgemeinen Sprache, oder einer Pasigraphie, stellt sich die Aufgabe, die Sprachelemente zu zerlegen in das an und für sich Identische, oder in das durch Reduktion zu identifizierende Differente. Allein die Reduktion gelingt nicht und die Aussonderung auch nicht, da die Differenz auch in die am meisten innerlichen und kombinatorischen Elemente eingeht. Doch kann eine allen gemeinsame Wissenschaft nur gefunden werden auf diesem Wege. Als Durchgangspunkt stellt sich aber auch hier von selbst die

möglichste Gemeinschaft aller Sprachen. Ein Satz kann nur wiedergegeben werden durch Kombination im einzelnen verschiedener Elemente. Aber die Übertragung einer Schrift, welche auf diese Weise aus der Übertragung einzelner Sätze zusammengestellt wäre, wird nie eine so genaue Auflösung sein, als wenn sie ebenso aus einer Kombination im einzelnen verschiedener Sätze besteht, und dies wendet sich von selbst auf die Gesamtheit der Sprachen an. Das Denken jeder Person ist ein individuelles.

Wäre nun die Identität des Wissens nur in denen mit der Totalität des individualisierten Wissens zugleich, welche selbst alles wissend es in allen Sprachen in der eigentümlichen Weise jeder aussprechen könnten, d. h. sie ist in der Zusammengehörigkeit und Auflösbarkeit alles aus differenten Elementen bestehenden individualisierten Wissens. Die Totalität alles Wissens ist aber nichts, als die Analyse des Begriffes Welt, dieser ist also überall identisch, und wo er durch ein einfaches Zeichen ausgedrückt ist, muss dieses auch identisch sein, wobei freilich auch immer noch von der geschichtlichen Art der Entwicklung des Begriffs (anders in Welt und anders in *κόσμος*) abstrahiert werden muss. Dem gegenüber stellt sich ein ähnliches Element, das Sein an sich, und diese beiden am meisten überall identischen Angelpunkte sind es, zwischen denen alle Differenzen sich entwickeln, von dem einen identischen ausgehend und zu dem andern hin.*) (S. 513 ff.)

5. Die Begriffsbildung.

Alles bisherige zusammengenommen, fragt sich, was haben wir nun als Inhalt der Sprache? Nichts anderes, als den Schatz von Namen, in welchen die Subjekte gesetzt sind, Aussagen, in welchen die Prädikate gesetzt sind, und Beiwörter, welche nichts anderes sind als abbrevierte Urteile, endlich den ganzen Schatz von einzelnen Urteilen, die hieraus zusammengesetzt werden. Betrachten wir nun nur die Sprachelemente, so fehlen uns die Präpositionen und Konjunktionen. Die ersteren sind den Adjektiven gleichzusetzen, sie sind immer abbrevierte Aussagen, um die Verhältnisse einzelner Subjekte zu bezeichnen, sofern sie für sich gesetzt sind. Aber die Konjunktionen bezeichnen

*) *Varianten Psych. 1) 133—182; 2) 442—446; 3) 538—543.*

den Zusammenhang, den wir unter dem allgemeinen Schema der Kausalität befassen wollen. Es fragt sich, ob dieser Teil des Denkens auch aus dem Wahrnehmen abzuleiten ist, da diese Verknüpfung offenbar etwas ganz anderes ist, als die bisher abgehandelte der Inhärenz. Ebenso ist wohl mit den Begriffen zugleich auch eine Unterordnung derselben gesetzt; denn so wie man über die Operation des Verlöschens einzelner Bilder im Allgemeinen nachdenkt, so muss man den Unterschied finden in dem Mass des Verlöschens; aber alle die Reihen stehen eigentlich einzeln da. Man kann zwar sagen, wenn nur zwei Sprossen dieser Leiter gegeben sind, so steigt man vermöge derselben Operation zu der höchsten, nämlich dem Begriff des Dinges hinauf, durch welchen nun alle verknüpft sind, weil alle unter ihm stehen. Allein der Begriff des Dinges, der nur die höchste Abstraktion enthält, ist nur das Zeichen für das bleichste Bild, in welchem das Minimum der Wahrnehmung, das blosse einzelne Für-sich-gesetzt-sein gezeichnet ist, und er kann nicht den Zusammenhang enthalten. Dies erhellt auch daraus, dass man in ihm keinen Grund findet zu einer in sich geschlossenen Klassifikation, durch welche die verschiedenen Leitern im Zusammenhang unter sich erschienen, sondern ebensowohl die Totalität der Zusammengehörigkeit der Gegenstände, als die Totalität des Zusammenhanges der einzelnen Tatsachen, ist nur gesetzt in dem lebendigen Begriff der Welt, und die Frage wendet sich nun so, ob wir zu diesem und was von ihm ausgesagt werden kann, auch durch das an das Wahrnehmen sich anschliessende Denken gelangen? Denn auch diese kann nicht als schon beantwortet durch das Vorige angesehen werden, weil nämlich jeder Gegenstand in der Totalität seiner Relationen und Veränderungen auch eine Welt ist, indem ja in dem bisher erörterten Denken auch die einzelnen Gegenstände so nicht gegeben sind, sondern nur als ein Aggregat von ganz vereinzelten Urteilen, vielmehr ist eben diese Ansicht nur mit jener zugleich noch zu erklären. Alles auf den Begriff der Welt im weitesten Umfange sich beziehende Denken, worunter aller Zusammenhang unter dem besonders Gedachten als solcher mit gehört, ist also ein vorläufig besonders zu betrachtender, der spekulative Teil des Denkens, wozu auch in unserer Hinsicht wenigstens der über die Welt hinausgehende Begriff der Gottheit

mit gehört. Es fragt sich nun, ob dieser auch als aus der Wahrnehmung entstanden oder anderweitig her erklärt werden muss? Die Ansichten darüber sind geteilt, und eine Entscheidung darüber fällen, das hiesse über unser Ziel hinausgehen und eine ganze Philosophie aufstellen, deren Anknüpfungspunkt von der Psychologie aus allerdings hier zunächst liegt. Wir wollen aber von unserem Wege nicht abweichen und müssen uns also darauf beschränken, nur zu fragen, was bei beiden Voraussetzungen für die Betrachtung der Seele herauskommt. Zuerst müssen wir sagen, wenn das spekulative Denken aus dem Empirischen entstanden ist und doch für etwas anderes ausgegeben wird, so bringt man eine Fiktion hinein, und dadurch muss auch alles Wahrnehmen derer, welche diese Fiktion machen, verdächtig werden, denn sie können dahin ebenso gut Willkürliches hineingebracht haben. Ebenso auch, wenn es verschieden ist und wird doch für identisch ausgegeben, also mit dem Empirischen in Verbindung gebracht, was nicht damit in Verbindung gebracht werden kann, so wird auch das ursprüngliche empirische Denken derer, die so handeln, verdächtig. Und diese Besorgnis, dass ein grosser Teil der als empirisch mitgeteilten Erkenntnis in jedem Fall ebenfalls verdächtig wird, ist die Ursache von dem allgemeinen Interesse der Frage. Die Sache aber anlangend, gehen von dieser Voraussetzung aus wieder zwei Wege. Wenn das spekulative Denken nicht in der Wahrnehmung mit enthalten und durch sie gegeben ist, so muss es durch eine ursprüngliche Tätigkeit der Seele hervorgebracht werden. Da wir nun eine solche als Wahrnehmenwollen auch bei dem Wahrnehmen zu Grunde legen mussten, so können diese beiden entweder verschieden sein, oder einerlei. Sind sie einerlei, so ist auch das Wahrnehmenwollen schon ein Welt-in-sich-abbilden-wollen; sind sie verschieden, so müsste man sagen, nachdem das Wahrnehmenwollen eine gehörige Fülle von Gedanken herbeigebracht, entwickle sich erst das Spekulierenwollen als ein anderes. Das letztere aber scheint inkonsequent zu sein, weil man als Tat der Seele das Übergehen aus der einen Funktion in die andere nicht begreifen kann, indem es ja immer noch wahrzunehmen giebt, und dieses doch ganz aufhören müsste, wenn man anfangen wollte zu spekulieren, und umgekehrt. Auch erscheint in der natürlichen Entwicklung das

Denken ganz als ein Kontinuum und niemand findet einen solchen plötzlichen Übergang, wie aus einer Funktion in eine andere. Diejenigen also, welche das spekulative Denken nicht durch die Einwirkung der Dinge entstehen lassen, müssen doch sagen, dass die ursprüngliche Tätigkeit der Seele in der auffassenden Tätigkeit nur eine sei, dass sie vom ersten Wahrnehmen an die Welt suche und die Begriffe des Zusammenhanges eben aus dieser inneren Notwendigkeit produziere.

Nun müssen wir auch die zweite Voraussetzung betrachten. Wenn das spekulative Denken ebenso durch die Einwirkung der Dinge bedingt sein soll, wie das sinnliche Wahrnehmen, so ist hier an sich dieselbe Duplizität denkbar wie dort. Es kann dieselbe Einwirkung sein, und dies kann man darauf stützen, dass doch jede Wahrnehmung schon wesentlich Verknüpfung ist, und als solche den Keim in sich trägt, aus welchem sich alles, was zur Konstruktion der Idee der Welt gehört, allmählich entwickelt. Man könnte aber auch sagen wollen, es sei eine andere sekundäre Einwirkung der Dinge. Allein diese Form hält näher betrachtet nicht Stich. Denn da keine von beiden jemals Null ist, so läge dann nur in einer Wahl der Seele der Grund, weshalb jedesmal die eine und nicht die andere Vorstellung würde. Also dann würde schon im voraus wenigstens ein Interesse am Zusammenhang in der Seele gesetzt, also auch eine innewohnende Richtung darauf, und die Voraussetzung ginge in die andere über. Ist nun also die Einwirkung dieselbe und wird also diese Tätigkeit ebenso als auffassend angesehen, so liegt doch auch eine ursprüngliche Tätigkeit der Seele zu Grunde, nur dass gesagt wird, in dieser sei vor dem Bestimmtsein durch die Einwirkung der Dinge nichts bestimmt. Dass sich aber in derselben aus diesem wenigstens ein Interesse am Zusammenhang entwickelt, muss schon um deswillen zugestanden werden, weil so oft Aussagen über einen Zusammenhang gemacht werden, welche falsch sind, d. h. mit der Entwicklung der Dinge nicht übereinstimmend, welche also auch in ihrer Einwirkung nicht gegründet sein können. Daher bleibt nun für unser Gebiet der Unterschied zwischen beiden Voraussetzungen nur ein Mehr und Minder, indem die eine die ursprüngliche Tätigkeit der Seele positiver setzt, die andere aber negativer. Und diesen Unterschied

müssen wir für einen im Charakter gegründeten ansehen, so dass naturgemäss ein Mensch mehr zu der einen, der andere mehr zu der anderen getrieben wird.

Wie aber steht es nun mit dem andern Gipfel des spekulativen Denkens, mit der Idee der Gottheit? Hier tritt nun allen Untersuchungen gleich dies in den Weg, dass sie auf so vielfältige Art gefasst erscheint, dass zwischen diesen zu entscheiden die ganze Philosophie voraussetzt, und dass zugleich man, wenn über nichts anderes, doch darüber einig ist, dass alle einzelnen Aussagen über die Gottheit, welche man könnte zusammenstellen wollen, als inadäquat müssen anerkannt werden, indem die Idee alles Mannigfaltige verschmäht. Das nächste für uns also wäre zu fragen, ob auch hierbei von denselben beiden Voraussetzungen kann ausgegangen werden, und was dabei für die Natur der Seele heraus kommt. Deutlich genug geht aus der Geschichte hervor, dass diejenigen, welche den Grund des spekulativen Denkens in einer der Seele innewohnenden Richtung suchen, leicht haben, diese Richtung auch auf die Idee der Gottheit zu erstrecken, und indem sie auch diese mit den früheren für dieselbe annehmen, einen Zusammenhang zwischen den Ideen der Welt und der Gottheit als notwendig zu postulieren. Und ebenso ist bekannt, dass unter denen, welche alles Erkennen von der Einwirkung der Dinge ableiten, sich immer diejenigen befinden, welche die Realität der Idee der Gottheit leugnen. Hier wäre nun abermals für uns die nächste Frage, ob ein notwendiger Zusammenhang zwischen den beiden Ideen Gott und Welt stattfände, allein auch dieser führt uns notwendig in die Philosophie hinein, und da die beiden entgegengesetzten Behauptungen doch wirklich vorkommen, so müssen wir uns zunächst auf die Frage beschränken, beide ohne Rücksicht auf ihre Wahrheit zu betrachten und zu fragen: wie sind denn in der der Art nach selbigen Seele beide Behauptungen möglich, dass die Idee der Gottheit gesetzt wird und dass sie geleugnet wird.

Am leichtesten kommen wir zu Stande, wenn wir fragen, wie jede Partei sich das Gegenteil erklärt. Die Atheisten also erklären den Monotheismus aus Polytheismus, und diesen aus poetischen Personifikationen, welche nichts anderes sind, als ein Bestreben, das Leben in die Natur hineinzutragen. Die Theisten

erklären sich den Atheismus nur als Missverstand, als gegen eine bestimmte Form gerichtet, nicht gegen die Idee überhaupt, oder als Maximum der ihnen entgegengesetzten Ansicht. Wenn nämlich die Welt schon nur gesetzt wird um des Einzelnen willen, also bleich ist, weil die Seele immer wieder zum Einzelnen zurückgetrieben wird, so muss die Idee der Gottheit noch bleicher werden bis zum Verschwinden, und wenn die Seele auch im Wahrnehmen fast schon nur rezeptiv gesetzt, also alles Werden des Geistes aus dem Einwirken des Toten erklärt wird, so ist es dann leicht, das Tote für sich zu setzen ohne lebendigen Grund. Dieses nun führt auf dasselbe, dass die Richtung in der Seele, welche die Idee der Gottheit produziert, ein Suchen des Lebens ist, welches mit der Entwicklung der Wahrnehmung und des Denkens parallel laufend, nicht eher Ruhe findet, als in der Einheit eines unendlichen alles produzierenden Lebens.

Nehmen wir nun zusammen, was wir gefunden, seitdem wir zuerst das Denken sich entwickeln liessen, so liegt auf der Seite des Erkennens hier alle Erfahrung und alle Wissenschaft. Denn durch die blosse Wahrnehmung wird nichts erfahren, sondern Erfahrung ist erst, wenn die Wiederholung der Eindrücke als Notwendigkeit gesetzt wird, und dies geschieht erst im Denken. Zur Erfahrung verhält sich die Wissenschaft nur wie das Gebildete zum Chaotischen. Beide aber sind ganz in der Idee der Welt eingeschlossen, und man kann sagen, alles Sammeln von Erfahrung und alles Austauschen von Erfahrung und Wissenschaft ist nur das Bestreben, die Idee der Welt hervorzubringen. Diese ist also praktisch, d. h. als Richtung ursprünglich gegeben, und ist die auch schon dem einfachen Wahrnehmen zu Grunde liegende Tätigkeit. Durch die Idee der Gottheit aber kommt zu unserem Erkennen nichts hinzu, was nicht schon in der Idee der Welt läge, indem nichts Einzelnes und auch kein einzelner Zusammenhang unmittelbar, sondern nur mittelst der Idee der Welt auf Gott kann bezogen werden. Dagegen wird sich zeigen, dass die Idee der Gottheit ebenso sehr auf der Seite des Gefühls steht, wie die Idee der Welt auf der Seite der Wahrnehmung. (S. 447 ff.)

Nachdem wir nun diese Grundzüge aufgestellt, so ist das Gefundene auf beiden Seiten, der objektiven und der subjektiven, noch näher nachzuweisen und zu erörtern. Auf der objektiven

zuerst könnte man anfechten, dass Erfahrung und Wissenschaft als identisch gesetzt werden, da doch viele diese Tätigkeit als zwei verschiedene Potenzen des Bewusstseins setzen, und man also wenigstens glauben möchte, die Wahrheit müsse zwischen jenem Maximum und diesem Minimum des Unterschiedes liegen. Allein zwischen diesen beiden hält nichts Stich, sondern geht immer auf eines von beiden Extremen zurück. Es ist aber in jeder Erfahrungskenntnis eine Identität des heraufsteigenden und herabsteigenden Verfahrens, wie in der Wissenschaft. Der Unterschied ist nur der, teils dass in der Erfahrung alles auf subjektive Art genetisch gesetzt ist, jede Einsicht hängt an dem Orte, auf dem sie im subjektiven Bewusstsein entstanden ist, in der Wissenschaft aber geordnet wird nach dem formellen Element, teils, was mit dem vorigen zusammenhängt, dass, solange wir nur eine Erfahrung wollen, wir nicht eine Entwicklung des formellen Elements wollen, in der Wissenschaft aber diese Entwicklung vor sich geht, indem das Erfahren selbst zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird, und wir bemerken, durch welche innere Richtung wir die Wahrnehmung abschliessen, und dieses Wollen der Notwendigkeit ist in der Wissenschaft zum Bewusstsein erhoben, und darum ist in ihr das Durchgebildete, in der Erfahrung das Unvollständige. Diese Entwicklung des formellen Elements ist aber für sich nichts, als ebenfalls das Festhalten des Bildes der eigenen Tätigkeit, derselben nämlich, welche auch schon dem Wahrnehmenwollen zu Grunde liegt. Wenn man nun die Wissenschaft selbst einteilt in a priori und a posteriori, so ist auch das nur ein relativer Unterschied. Denn die Konstruktion des Besonderen aus dem Allgemeinen ruht ebenso auf dem Zusammenschauen des Allgemeinen aus dem Besonderen, wie diesem schon, indem es angestrebt wird, jenes zu Grunde liegt. (S. 452 f.)

6. Die Vollendung des Erkennens.

Wenn wir uns die gesamte Denktätigkeit eines einzelnen auf dem Maximum vorstellen wollen, so dürften es auch nicht aneinanderstossende Reihen sein, deren jede von einem gewussten Denkenwollen ausgeht. Denn das Denkenwollen selbst geht nicht wieder auf ein gewusstes Denkenwollen selbst zurück, entsteht mithin ohne Wollen und steht nicht auf dem Maximum.

Also dürfte es nur eine Reihe sein, der Zweck müsste dann sein, die Idee Welt zu entwickeln. (S. 522 f.)

Wir nehmen, ehe wir weiter gehen, noch eine allgemeine Übersicht von dem bisher Geleisteten. Alles ist fragmentarisch, weil wir durch Abstraktion eine Tätigkeit*) isoliert haben, die in der Wirklichkeit nur mit den andern zusammen ist. Durch solches Isolieren bekommt man nie etwas Ganzes, in sich Abgeschlossenes, sondern nur für sehr vieles die homogenen Elemente. Daher ist uns nichts so deutlich geworden, als der Anfang, inwiefern wir, nachdem wir das Leben angesehen als einen Zustand des Erregtwerdens, wobei uns der Unterschied zwischen Leben und Tod verschwand, indem nichts so absolut tot ist, dass es nicht fähig sein sollte, erregt zu werden, hernach darauf zurückkamen, dass wir ein Erregtwerden-wollen voraussetzten. Ebenso das Ende, nachdem wir inne geworden, dass die höchste Entwicklung des Gefühls auch die ganze Entwicklung der ausströmenden Tätigkeit voraussetzt. Denn das Bestreben, den Gegensatz mit der Natur durch die Tat aufzuheben, muss immer eher gesetzt werden, als das religiöse Gefühl, welches das beständige Supplement desselben ist. Alles erhöhte Selbstbewusstsein setzt Bildung eines gemeinsamen Lebens voraus und so enthält auch die Idee der Welt notwendig das Bewusstsein aller Tätigkeiten des Menschen darin. Daher bekam auch die Entwicklung einen Schein von Unstetigkeit, weil wir bei beiden Formen, Gefühl und Anschauung, auf einen Punkt kamen, den wir nur verstehen konnten, wenn wir eine bestimmte ausströmende Tätigkeit voraussetzten, die wir hier nicht entwickeln konnten, nämlich für das Denken die Sprache, für das gesellige Bewusstsein die Äusserungen des Gefühls in Ton und Geberde, weil die Annahme eines menschlichen Ausser-uns auf der Wiedererkennung der menschlichen Tätigkeiten ruht. Was aber die beiden Grundformen Gefühl und Anschauung betrifft, so haben wir gesehen, wie in dem ganzen Umfang einer jeden die Tätigkeit dieselbe ist und nur sich weiter entfaltet. Der Anfang alles Menschlichen aber beruhte auf dem bestimmten Auseinandertreten beider, so dass das unvollkommenste Auseinandertreten die höchste Verworren-

*) *sc. die aufnehmende.*

heit ist. Aber die Vollendung alles Menschlichen beruht auf dem vollkommenen Ineinandersein beider. Denn die Idee Gottheit entsteht im allgemeinen nur aus der Reflexion über das Gefühl, und das religiöse Gefühl ist selbst nur vollkommen in der Identität der Empfindung und der Reflexion, und das ästhetische Gefühl beruht auf der Idee der Welt, aber diese ist selbst nur vollkommen in der Identität des Erkennens mit dem Empfinden. Und dies Zusammensein von Auseinandertreten und Sichineinanderbilden ist auch in jedem Moment, und Sonderung eines Momentes vom andern ist nur in diesem Wechsel. Ein Erkenntnismoment ist nur geschlossen in dem Gefühl der Befriedigung, es sei nun das ästhetische oder das spekulative, und ein Gefühl ist nur geschlossen im Zurückwerfen auf den Gegenstand, also wenn ein Erkennen daraus geworden. Die Seele ist also Welt-suchend und Ich-setzend, nur dass im Welt-suchen-wollen Aufnehmen und Festhalten eins ist, im Ich-setzen-wollen aber Aufnehmen und Fahrenlassen eins ist, denn alle Gefühle verschwinden, wie das Gleichgewicht wieder eintritt. Das Ich wird auf gleiche Weise im Wechsel der Gefühle und im Festhalten der Erkenntnisse, und die Welt wird für uns ebenso in beidem.

Von der Reflexion über das Erkennen ist noch übrig geblieben der Zustand der Überzeugung nebst ihrem Gegenteil und des Zweifels. Offenbar sind diese keine Eigenschaften des Erkennens selbst, weder von der Lebhaftigkeit des Erkennens abhängig, noch von der Übereinstimmung mit den Dingen, und anderes giebt es in der Erkenntnis nicht zu unterscheiden, als das Gefühl von der Art, wie man in einer Vorstellung dem Ziel des Erkennens näher gekommen ist oder nicht, was also abhängig ist von dem Entwurf des Fortschreitens, den man sich gemacht. Wenn durch eine Vorstellung hier Erkenntnis wieder aufgehoben worden ist, so wird sie verworfen; wenn die neue Vorstellung nach dem gemachten Schema mit der früheren zusammenhängt, hat man Überzeugung, wenn man zwischen beiden schwankt, hat man Zweifel. (Nach dem Zweifel kann das Verwerfen Lust machen, wenn dadurch Übereinstimmung zwischen dem Einzelnen und der Methode wiederhergestellt wird, und Überzeugung Unlust machen, wenn man einen Teil seines Schemas — denn vom Ganzen kann niemals die Rede

sein — aufgeben und einen neuen bauen muss.) Dies ist mehr auf dem wissenschaftlichen Gebiet zu Hause, als auf dem Erfahrungsgebiet, weil nämlich auf dem letzteren alles Gewissheit hat, so lange man nicht etwas Wissenschaftliches mit hineinfliessen lässt. Denn die Erfahrung ist immer eigentlich nur die, dass man so vorgestellt hat.

Dieses nun ist der unmittelbarste Anknüpfungspunkt für den Übergang zur ausströmenden Tätigkeit, denn es ist darin Gefühl und Trieb nicht mehr zu unterscheiden, indem die Überzeugung immer an sich schon Grund des Fortfahrens im Erkennen ist, und umgekehrt. Wenn nun die Überzeugung eigentlich nur an der Übertragung auf das wissenschaftliche Gebiet hängt, und einige auf diesem so gut als gar nicht verkehren, andere überwiegend, so ist also als die erste freie Tätigkeit, die sich aus dem Erkennenwollen weiter entwickelt, die theoretische Richtung, denn diese ist an sich in der aufnehmenden Tätigkeit nicht enthalten. In denen aber diese ein Minimum ist, steht ihr als Maximum gegenüber die Anwendung alles Erkennens auf die bildende Tätigkeit des Menschen, wodurch er der Welt sein Dasein einprägen will. Diese Seite ist wieder in jenen ein Minimum, beides aber nicht aus Unfähigkeit, welches nur die einseitige Ansicht ist, die jeder von dem andern hat. Wir haben also zunächst in zwei Richtungen unsern Gegenstand zu betrachten.

Alles hierher gehörige zerfällt in drei grosse Massen: 1. Wissenschaft, denn oben konnten wir sie nur betrachten in ihrer Beziehung auf das Erfahrungsgebiet, nur inwiefern die aufnehmende Tätigkeit, nicht ohne auch auf sie zu sehen, ganz verstanden werden konnte. Dass sie aber wesentlich hierher gehört, sehen wir daraus, teils dass die Durchbildung und Anordnung, welche die Wissenschaft vom Erfahrungsgebiete unterscheidet, nicht in der aufnehmenden Tätigkeit liegt, und auch nicht, wie das ursprüngliche Festhalten in dem ursprünglichen Aufnehmenwollen, teils auch daraus, dass die Wissenschaft ganz an der Sprache hängt, das innere Sprechen nur der Schatten des äusseren ist, und die äussere Sprache eine Tätigkeit nach aussen ist. Auch geht alle Wissenschaft auf Mitteilung und würde ohne diese schwerlich da sein. 2. Kunst kann auch scheinen teils zur aufnehmenden Tätigkeit zu gehören wegen

ihres offenbaren Zusammenhanges mit dem ästhetischen Gefühl, allein sie hängt zu sichtlich an den Äusserungen des Gefühls, welche ausströmende Tätigkeiten sind. Auf der anderen Seite kann sie scheinen der realen Seite anzugehören, allein dies ist nur das Äussere, welches grösstenteils mechanisch, allein, ohne das Innere bestehen kann. 3. Das schwer zu bezeichnende chaotische Spiel, welches man gewöhnlich besonders der Phantasie zuzuschreiben pflegt, wohin alle Einfälle, alle begleitenden Vorstellungen u. s w. gehören.

Offenbar muss man nicht das Gestaltete aus dem Ungeordneten zu verstehen suchen, sondern umgekehrt. Man hat viel Versuche gemacht, das letzte Gebiet für sich allein zu verstehen und die sogenannten Gesetze der Ideenverbindung in dem freien Spiel zu entdecken, sie sind aber alle misslungen und mussten misslingen. Erklärung an ein paar Beispielen der Ähnlichkeit und Ergänzung.*) Nach jedem dieser Gesetze müsste mir jedesmal mein ganzes voriges Bewusstsein einfallen, und das eigentliche Gesetz der Auswahl fehlt. Und wenn beide Gesetze wahr sind, fehlt noch die Erklärung, warum ich nach dem einen kombiniere und nicht nach dem anderen.

Wissenschaft pflegt man von Kunst zu unterscheiden, wie Vernunftproduktion von Produktion durch Phantasie, allein das hält in psychologischer Hinsicht nicht Stich. Denn wenn auch die Wissenschaft im Gebiet der objektiven Notwendigkeit versiert, so entstehen doch ihre Elemente in der Seele (und davon ist hier eben die Rede) nicht durch diese Notwendigkeit. Die Entstehung der bereichernden Gedanken hat grösstenteils auch die Form der Einfälle und ist von der Art, wie die chaotische Masse entsteht, gar nicht zu unterscheiden. Wir halten nur den für wissenschaftlich besser, der mehr solcher Einfälle hat, in denen

---

*) *Vorles.* Das eine ist das Gesetz der Ähnlichkeit, indem, wenn mir ein Gegenstand oder eine Vorstellung entgegentritt, ich anderes Ähnliches damit in Verbindung setze und beides kombiniere; das andere ist das Gesetz der Partialität, d. i. wenn ich z. B. einen Menschen wieder sehe, den ich früher gesehen, so fallen mir die begleitenden Umstände, unter denen ich ihn sah, bei, so dass durch diesen Teil des früheren Eindrucks mir ein Grösseres und Weiteres entsteht.

die wissenschaftliche Notwendigkeit liegt. Wer wissenschaftliche Gedanken auf einem anderen Wege empfängt, der hat sie nur gelernt; denn selbst die geometrischen Sätze sind auf diese Art entdeckt worden. Ebenso auf der anderen Seite, wenn man auf das Letzte, nämlich auf wissenschaftliche Werke sieht, so sind diese zwar der Ausdruck und die Darlegung jener objektiven Notwendigkeit, aber immer auf eine eigentümliche Art. Sie entstehen im Gemüt und bilden sich allmählich aus (nachdem die Elemente längst gegeben sind) eben wie andere Kunstwerke, und wem ein wissenschaftliches Werk anders entstanden ist, der hat es nur nachgeahmt. — Die bereichernden Elemente sind alle Versuche oder Beobachtung, wie beides einander nur relativ entgegengesetzt ist, und zu diesen kommt man ursprünglich nicht durch Kalkül. Das Beobachtenwollen ist etwas anderes, als das ursprüngliche Auffassenwollen, und ist in seiner inneren Mannigfaltigkeit auch wieder freies Spiel. Wollen wir nun weiter gehen und fragen, wie kommt denn der eine gerade zu diesen, der andere zu jenen Versuchen und Beobachtungen, so denken wir ihn hierbei schon in einem bestimmten wissenschaftlichen Gebiet, und müssten doch erst fragen: wie ist er in dieses gekommen? Vielleicht, dass die Antwort auf diese grosse Frage auch die Beantwortung der kleineren in sich schliesst. Man antwortet: durch Neigung. Was ist aber der Sinn dieses Ausdrucks? Ein Verneinen erkennbarer Notwendigkeit und ein Verneinen äusserer Bestimmung. Von äusseren Bestimmungen kann man sich bloss die untergeordnetsten wissenschaftlichen Tätigkeiten entstanden denken. Ein Sammler z. B. hat vielleicht keinen inneren Grund, lieber Schmetterlinge zu sammeln als Steine; auf so oberflächliche Art kann er mit beiden Wissenschaften gleich verwandt sein. Eine gewisse Verwandtschaft aber ist es, die das Positive zu jenen Verneinungen bildet. Wir finden sie zuerst auf der organischen Seite. Ein stammelnder Philolog, ein harthöriger Musiker (wenn ihn die Musik von der rhythmischen Seite fassen will, schrumpft doch die Neigung zum blossen Wunsch zusammen), ein blödsichtiger Maler sind widernatürliche Erscheinungen.

Die Meinung ist aber nicht, dass die Seele durch die Beschaffenheit der Organe bestimmt werde, sondern man kann ebenso gut umgekehrt sagen, die Seele bildet sich die Organe.

Es ist aber nur beides zusammen das Richtige. Wenn man alle Tätigkeit der Seele nur als Rückwirkung auf die Einwirkungen ansieht, so wird alles äusserlich gedacht, und der Mensch ist bloss passiver Sammelpunkt. Nimmt man aber eine eigene Tätigkeit an, so muss man sie auch in den Anfang des Lebens setzen. Also mit der Seele selbst ist auch Neigung, Talent und Wille gesetzt, welches alles eins und dasselbe ist. In Anwendung nun auf unser Gebiet ist diese Neigung zuerst das Gesetztsein eines Masses des Interesses an den Gebieten des Denkens. Wie sich die innere Erregbarkeit der Organe zur äusseren und wie sich die Spontaneität eines Menschen zu seiner Rezeptivität verhält, so ist sein spekulatives Talent gemessen. Man kann nicht sagen, dass in dieser Prädestination der Wille aufgehoben werde, denn sie ist selbst das Entstehen des Willens, und der Wille kann nur entstehen und man kann ihn sich nicht nach Belieben machen, weil es sonst ein Wollenwollen geben müsste. Der Wille im Denken ist allerdings eine bestimmte Art zu kalkulieren, die Welt zu berechnen, aber er wird selbst nicht durch Kalkulieren gesetzt, sondern entsteht lebendig. Dann ist zweitens die Neigung eine bestimmte Kombinationsweise. Diese erscheint uns als Methode, aber es ist damit, wie mit dem Ähnlichen in den Kunstwerken desselben Meisters, es ist die Form der Phantasie selbst, welche sich so offenbart. Man muss also bei Erklärung der wissenschaftlichen Kombinationsweise nicht vom Universellen ausgehen, nicht auf allgemeine Formeln zurückgehen, sondern man muss sie nur als Gegenstand der Beobachtung ansehen, um daraus den eigentümlichen Charakter des Menschen kennen zu lernen. Jede Seele ist der Art nach der Ort für alle möglichen Gedanken und Kombinationen, jede aber, für sich betrachtet, hat eine bestimmte und eben damit auch beschränkte Produktion. Mit jeder Seele ist für sie eine eigentümliche Welt gesetzt, das Leben ist die allmähliche Entdeckung dieser eigentümlichen Welt, und die Seele schreitet von jedem Punkte aus so fort, dass sie das meiste von dieser eigentümlichen Welt ergreift, was sie nach Massgabe ihres Zustandes und ihrer Umgebung ergreifen kann.

Die nun am schnellsten ihre Welt ergreift ist die beste in diesem Stück, die am langsamsten ist die schlechteste, und deren eigentümliche Welt also gering, wie denn dieser Unter-

schied entwickelter und zurückgedrängter Eigentümlichkeit nicht zu verkennen ist. — Man kann einwenden: 1. ob denn, wenn alle Gedankenproduktion der Phantasie zukommt, das was wir Verstand nennen, nichts ist? Antwort: es giebt ausser der synthetischen Tätigkeit im Denken eine analytische, die aber nur das schon Gedachte betrachtet und zerlegt und also offenbar jener untergeordnet ist; 2. wenn die Produktion eigentümlich ist, woher denn doch das Gemeinsame? Dieses würden wir, wenn es uns auch nicht ursprünglich entgegenträte, doch finden in dem Bestreben, die einzelnen Eigentümlichkeiten zu verstehen, welches nur durch Zusammenstellung geschehen kann. In dieser würde sich die Ähnlichkeit zeigen. Sie tritt uns aber auch ursprünglich entgegen in der Sprache, aber nicht auf eine Art, welche unsere Ansicht störte. Denn die Sprache ist nur eine grössere eigentümliche Einheit, ein System eigentümlicher Kombinationen. Denn jedes Wort stellt einen allgemeinen Begriff dar, der also durch Zusammenfassen entstanden ist, und kein Wort einer Sprache entspricht genau einem in der anderen, also ist jede solche Zusammenfassung eigentümlich. Die einzelnen Eigentümlichkeiten sind aber Modifikationen der gemeinsamen. Wir sehen hier also nur, dass die Seelen bildende Welttätigkeit nicht bunt durcheinander, sondern nach Gesetzen verfährt. Doch dies ist ein Übergangspunkt für das spezifische, welches wir doch nicht von einem einzelnen Punkt aus ergreifen können.*) (S. 464 ff.)

Die Selbsttätigkeit im Denken (das Wort hier so im weitesten Sinne genommen, dass auch die dem Selbstbewusstsein ursprünglich anhaftende Selbsttätigkeit mit darunter begriffen wird, ohne doch, dass sie hier besonders berücksichtigt werden könnte) ist also der Trieb auf Wahrheit, Forschungstrieb; trägt aber dieselbe Duplizität in sich, denn was dort Kunsttrieb ist, das ist hier der wissenschaftliche Trieb, der sich überall zeigt in der logischen Ausbildung der Sprache. (Die Bilder im vorbereitenden Zustande gehören dazu, insofern an ihnen zuerst die Sprache sich fortleitet.) Jedes wissenschaftliche Wirken ist notwendig logische Sprachbildung. Das Gattungsbewusstsein ist darin freilich schon von Anfang an wirk-

*) *Variante Psych. S. 216—227.*

sam, weil jeder Gedanke, der in dieser Richtung wird, auch den Anspruch mitbringt, für alle dasselbe zu sein. Aber da er sich in einer bestimmten Sprache findet, so wird auch zuerst das Gattungsleben nur in diesem Umfang repräsentiert und tritt erst ganz hervor in der Richtung auf die Auflösung aller Sprachen in einander, welche ebenso der Richtung auf absolute Gemeinschaft parallel ist, wie auch der ersten Beschränkung zur Seite geht, jeden ausserhalb der Sprache Lebenden als Feind zu behandeln, oder wenigstens gering zuachten. (S. 550)

Ehe wir nun zu dem chaotischen Gebiet übergehen, ist noch zu bemerken: 1. Dass es auch eine eigentliche Kunsttätigkeit durch Gedanken giebt, nämlich die wissenschaftliche Komposition. Diese entsteht auch nicht eher, als von einem Punkt der Befriedigung aus; denn so lange man noch nicht auf einen Auflösungspunkt der Gegensätze gekommen ist, bleibt man im Forschen von einem zum andern getrieben und ist auch sich selbst nicht völlig klar. Sobald eine Befriedigung eingetreten, entsteht auch das Bedürfnis der Mitteilung, und diese ist völlig kunstmässig. 2. Dass, wenn man auf alles bisherige zurücksieht, man sagen muss, es könne ein Punkt kommen, wo die Seele sich selbst in ihrer Eigentümlichkeit in der besonderen Art, wie die Idee der Welt in ihr gesetzt ist, so klar ist, dass alle Lebensteile in ihr mit Bewusstsein in ein bestimmtes Verhältnis treten und diese Idee sich völlig verhält wie die Grundidee eines Kunstwerkes, wovon alles hernach Erlebte die Entwicklung und Ausführung ist. In diesem Sinn dann kann man sagen, dass das ganze Leben ein Kunstwerk ist. Allein dies ist nur eine Idee, der sich nur die Lebendigsten und Besonnensten einigermassen annähern. (S. 471)

III.

Auszug aus Schleiermachers Erziehungslehre, hrsg. v. C. Platz (W. Abt. III B. 9):

I. S. (7—10), 40, (115, 120, 125—136), 166 f., (172), 201 f., 204 f., (208 f.), 209 f., (211—213), 213 f., 230 f., (240, 246), 252, (320 ff.), 323, (387, 454 ff., 465, 516 ff., 562 ff.). II. (589, 591), 599, 603, 605, 607, 609 f., (613, 615 f.), 616 f., 620, 621 f., 629 f., 631 f., 634, (654 ff., 668). III. 678, 687. IV. (691, 694—700, 702), 717 f., (735), 784, (786, 795, 799—816) 800 f., 806, 807, 810, 811.*)

---

1. Die Idee der Erziehung.

Die Erziehung ist von Anfang bis zu Ende nichts anderes, als Auseinandertreibung der Gegensätze, Erhöhung des Bewusstseins, Feststellung des eigenen Lebens. (S. 599)

Man kann sagen, sie verstärkt, was diese**) doch zu schwach bringen, sie ordnet, was sie nur chaotisch bringen, sie erhöht zum Bewusstsein, was sie nur unbewusst bringen (S. 603)

Soll alles in dem Menschen auf ordnungsmässige Weise und durch Zusammenhang werden? und soll man überall auf das Maximum von Bewusstsein hinarbeiten? ad 1: Es ist offenbar, dass weder Kenntnis noch Fertigkeit ohne Zusammenhang sicher ist, dass von den chaotischen Einwirkungen viele verloren gehen, weil sie zu früh kommen, und dass leicht ganze Klassen von Anregungen ausbleiben können. Hiernach scheint also alles, was im Leben ist, auch in der Erziehung sein zu müssen. ad 2: Man wird nicht leicht die Frage ganz allgemein bejahen wollen: teils macht das Bewusstsein eben den Unterschied der verschiedenen Bildungsstufen, teils sieht jeder, es wäre unmöglich und würde die Erziehung ganz aufheben, weil wir über vieles niemals zum Bewusstsein kommen, z. B. wie wir unsere

---

*) *Die nicht eingeklammerten Zahlen bezeichnen Stellen, die unten (in veränderter Reihenfolge) abgedruckt sind, die eingeklammerten solche, auf die bloss hingewiesen wird. Originaltext ist durch kurze Zeilen, Vorlesungsnachschrift durch lange kenntlich gemacht.*

**) *sc. „anderweitige Einwirkungen, insofern sie mit ihr zusammenstimmen“.*

Glieder regen, wie wir unsere Gedanken verbinden; teils — da hier nur vom objektiven Bewusstsein die Rede sein kann, indem, was das subjektive Bewusstsein, das Gefühl, beträfe, die eigentliche Erziehung keinen Vorzug vor dem Leben haben kann — ist offenbar vieles, wo das eigentlich Vollkommene völlig bewusstlos ist, das Bewusstsein erst hinterdrein kommt und etwas ganz anderes bildet. Der sittliche Mensch als solcher ist bewusstlos, das Bewusstsein bildet den Moralisten; der Geniesser des Schönen als solcher ist bewusstlos, das Bewusstsein bildet den Kritiker, der ein ganz anderer ist. Hier also gewinnen wir die Bestimmung, dass dasjenige, worin das objektive Bewusstsein vorwaltet, überwiegend in das Gebiet der eigentlichen Erziehung fällt, dasjenige, worin das Gefühl vorwaltet, d. h. das Sittliche und alles dem Analoge, mehr in das Gebiet des Lebens. (S. 605 f.)

Je mehr etwas, was sich im Menschen entwickelt, eine Technik zulässt, in desto grösserem Masse wird es Gegenstand der Erziehung sein. Je weniger das zu Entwickelnde eine Technik zulässt, desto weniger kann es Gegenstand der Erziehung sein, desto mehr kommt alles dann auf die richtige Gestaltung des Lebens an. Halten wir uns dies nun vor und fragen nach dem, was zu diesen beiden Extremen gehört, so können wir es uns nach den Hauptzweigen der Erziehung abmessen. Die wissenschaftliche Erziehung kann offenbar am meisten positiv sein, insofern alles, was zu entwickeln ist, einer Technik fähig ist; insofern aber auch hier ein ganz freies Gebiet ist, das der Produktion, wird die Erziehung nur negativ wirken können. (S. 784)

Während das technische Verfahren auf das Objektive wirkt, wirkt das Leben auf das Subjektive. Man muss daher unterscheiden: Gebiet der Erziehung im engeren Sinne, das des technischen Verfahrens; und im weiteren Sinne, das des Lebens. Beide muss man, wiewohl sie in Zeit und Ort nirgends vollkommen getrennt sind, ihrem Charakter nach streng unterscheiden. Dem technischen Gebiet den freieren Charakter des Lebens geben, ist das Prinzip der laxen Erziehung; dem Leben den Charakter des technischen Verfahrens geben, ist das Prinzip der pedantischen und harten Erziehung, die ebenso unfruchtbar als unerfreulich ist. Nun

entsteht aber die Frage: Giebt es für das Gebiet des Lebens auch eine Theorie? Zu verneinen, wenn darunter eine Anweisung verstanden wird, einen bestimmten Zweck sicher zu erreichen. Zu bejahen, wenn es heisst, eine Anweisung, um sicher zu sein, dass man in jedem gegebenen Fall das Rechte tut*), und dass also das geschieht, was unter den gegebenen Umständen geschehen konnte. Nämlich aus dem einen Hauptstandpunkt der Erziehung ist der Mensch in der Familie. In dieser wird gelebt nach ihrem Gesetz, und so auch auf den Zögling gewirkt auch ausserhalb des technischen Verfahrens. Die Aufgabe ist also nur, ihn überall nach dem Gesetz und der Natur der Familie zu behandeln. Aus dem anderen Standpunkt ist das Wirken auf ihn ein Handeln des Staates, der Kirche etc. Wer auf ihn wirkt, es sei zu Hause oder in der Schule oder sonst, tut es als Agent des Staates, der Kirche etc. Die Verhältnisse, in denen dies geschieht, sind auch nicht technische Institute allein; auch in ihnen ist ein Leben und also ein Wirken nach ihren verschiedenen Gesetzen. (S. 607 f.)

Diese beiden Gesichtspunkte, dass die Erziehung Ordnung und Zusammenhang, und dass sie erhöhtes Bewusstsein hervorbringt, sind es, aus denen das Wesentliche, sich immer selbst Gleiche der Erziehung hervorgeht. Der dritte, dass sie nämlich das Mangelnde der Einwirkungen des Lebens ergänzen soll, der Faktor, der auf dem Gefühl des mangelhaften Zustandes des Lebens beruht, ist es, aus dem das Wechselnde der Erziehung hervorgeht. Denn in dem Mass, als das, was dem Leben mangelte, durch die Erziehung hervorgebracht worden ist, nehmen die aus dem Leben entspringenden Aufregungen für die künftige Jugend zu, und der Gegenstand darf nicht mehr in demselben Sinne, sondern nur unter dem vorigen Charakter Gegenstand der Erziehung sein. (S. 609)

Auf der einen Seite soll die eigentümliche Natur des Menschen entwickelt und der Gegensatz gefördert werden in der bestimmten Modifikation, unter der er ihm angeboren ist.

---

*) *Vorles. Erziehungsl. S. 25 bestimmt, der Prozess der Erziehung* „habe sich an die Idee des Guten anzuschliessen“.

Auf der anderen Seite führen wir auch alle Fehler und Laster auf das Temperament zurück, und es scheint also dem entgegengearbeitet werden zu sollen.*) Es ist gewiss, dass jedes Temperament in seine besondere Art des Bösen ausschlägt; geht man aber noch weiter, so schlägt jedes aus in eine eigene Verrücktheit: Blödsinn gleich phlegmatische, Raserei gleich cholerische, Tollheit gleich sanguinische, Wahnsinn gleich melancholische. Man sieht also: die Vernunft ist das zusammenhaltende Band wie der menschlichen Natur im allgemeinen, so auch ihrer besonderen Modifikation im Temperament. Das Böse ist also nicht Manifestation des Temperaments, sondern der mit der Entwicklung des Temperaments nicht Schritt haltenden Entwicklung der Vernunft. Wie jedes Böse eine Disharmonie ist zwischen dem einzelnen Leben und dem Allgemeinen, so ist der Wahnsinn, Abwesenheit des κοινὸς λόγος, das gänzliche Auseinandersein beider. Also das Temperament ist in seiner Entwicklung lediglich zu unterstützen, aber es ist auch gleichmässig mit derselben unter die Potenz der Vernunft zu stellen. Man kann kein Gegenwirken gegen das Böse als Unterdrückung des Temperaments ansehen, vielmehr wird es nur desto besser zusammengehalten, je weniger Böses darin sich äussert. Zum Ideal des Weisen gehört auch nicht, dass er in der Indifferenz der Temperamente sei; das Temperament offenbart sich in jedem Akt auch ohne Böses, und eine Unterdrückung desselben findet nicht statt. (S. 616 f.)

2. Das Ziel der Erziehung.

Die Bestimmung des Menschen ist, die Welt in sich aufzunehmen und sich in der Welt darzustellen. Nun erlangt er zwar statt des Ganzen immer nur einzelne Punkte. Einzelnes kann Repräsentant des Ganzen sein, inwiefern man

*) *Auf S. 691 und 694—700 (Varianten S. 7—10, 589 und 615—617) der Erziehungsl. befinden sich Ausführungen über die Spontaneität und Rezeptivität, über das Individuelle und Universelle, worauf sich die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen gründet, dahingehend, dass das Geistige das Leibliche zu beherrschen strebt, um das Böse zu überwinden, welches entspringt, wenn das Niedere sich dem Höheren nicht unterordnet und wenn der Verstand mit dem Willen im Widerspruch steht. (Erziehungsl. S. 125—136, 613, 735).*

darin als in einem Besonderen das Allgemeine mit hat und in einem Bestimmten sein Entgegengesetztes. Das letztere entsteht nur durch Vergleichung auf empirischem Wege, das erstere nur durch Analogie. (Man kann zwar beides auch auf spekulativem Wege erlangen, aber dies geht aus der organischen Behandlung des Stoffes als solchen noch weniger hervor.) Beides also nur, inwiefern der Zögling mit dem ganzen Stoff seines Organs und mittelbar mit der Totalität des Stoffes bekannt wird, also auf dem Wege der allgemeinen Bildung. Geht man dagegen der Neigung gleich nach, die völlig bewusstlos anfängt, so behält er das Einzelne immer nur als Einzelnes und nicht als Repräsentant der Welt. Die Maxime also, welche jeden Menschen unbeschadet seiner Neigung durch die allgemeine Bildung durchgehen lässt, ist allein die, welche den Zögling selbst, seine Bildung zum Menschen, zum Zweck hat. Diejenige aber, welche gleich auf das Spezielle ausgeht (noch schlimmer, wenn es nicht durch Neigung bestimmt, sondern durch fremde Willkür gesetzt ist), braucht den Menschen nur als Mittel, entweder für die Eitelkeit des Pädagogen, weil gleich ein äusserer Schein hervorgebracht wird, oder für irgend ein bestimmtes Gebiet, in welchem er ein vortreffliches Organ sein kann, ohne es selbst zu besitzen.*) (S. 620)

Fehlt die Allgemeinheit in der Bildung, so fällt alles auseinander; die Wissenschaft, aus ihrem Zusammenhang gerissen, hört auf Wissenschaft zu sein, sie wird Tradition, und die Geschäfte, deren Grundlage die Wissenschaft sein sollte, werden mechanisiert. (S. 252)

Die Erziehung — im engeren Sinne beendet, wenn der Zeitpunkt eintritt, dass die Selbsttätigkeit der Einwirkung anderer übergeordnet wird — soll den Menschen abliefern als ihr Werk an das Gesamtleben im Staate, in der Kirche, im allgemeinen freien geselligen Verkehr und im Erkennen oder Wissen.**) In Rücksicht des letzteren könnte man zwar fragen, ob nicht das Erkennen etwas sei, das ganz im Staat und in der Kirche

*) *Variante Erziehungsl. S. 50 f.*

**) *In den früheren Vorles. ist dies vierte Gebiet das der Sprache genannt.*

aufgehe und sich nur auf diese Gebiete oder auch auf das gesellige Leeen beziehe, so dass es nicht als etwas Selbständiges für sich bestehe? Die Antworten hierauf sind verschieden, je nachdem in der Grundwissenschaft, der Ethik, das Leben organisiert wird. Betrachten wir aber das Erkennen in seinem ganzen Umfange, so ist es ein Gemeingut, es findet in Bezug auf dasselbe eine Tradition statt von einer Generation auf die andere, und jeder muss auch in diesem Gebiet seine Stelle einnehmen. Alles aber, was man ausser den genannten Gemeinschaften anführen könnte, wenn man anders von dem gegebenen Zustande ausgeht, würde doch in eines oder das andere dieser Gebiete hineinfallen.*) (S. 40)

3. Theorie und Praxis.

Was wir Theorie zu nennen pflegen, bezieht sich immer auf eine Praxis; es ist dies unter uns herrschender Sprachgebrauch, und nur wunderliche Leute reden von theoretischen Wissenschaften. Wie verhält sich nun die Theorie zur Praxis? Die Praxis als das Erfahrungsmässige, ist immer eher, und die Theorie folgt derselben erst, wenn man einsieht, wenn man einsieht, dass das eine gut, das andere schlecht geraten sei, und wenn man überlegt, wie man dazu gekommen sei, dies oder jenes gerade so zu machen und nicht anders. Ehe also die Theorie entsteht, setzt man voraus, dass es im Menschen etwas gebe, was die Praxis bewirke. Die Praxis geht nicht aus der Theorie hervor. Dies findet sich bei allen Künsten; Menschenbildung ist aber auch eine Kunst. Durch die vollkommenste Theorie wird nie jemand ein Maler, ein Dichter werden. Es ist eigentlich nicht nötig, dass die Theorie die Formel für die Anwendung in sich enthalte, sondern sogar nicht einmal möglich. Wo aber dieses Verhältnis eintritt, dass mit der Theorie die Regel für die Anwendung gegeben und durch die Theorie alles für die Praxis vorgeschrieben wird, so dass man gar nicht fehlen kann, da ist auch nur auf mechanische Fertigkeit gerechnet, und die Theorie hört eigentlich auf, Theorie zu sein. Diejenige Praxis ist eine Kunst, in der die richtige Anwendung der Theorie nur von dem gemacht werden kann, der die facultas zur Praxis hat, die Produktivität. Die Theorie selbst, z. B. die

---

*) *Varianten Erziehungsl. S. 591, 702.*

der Musik und Malerei, kann auch von einem aufs beste aufgestellt werden, der die Kunst gar nicht auszuüben im Stande ist. Theorie ist Folge der Betrachtung über die Praxis, die Betrachtung aber ist etwas Allgemeines; die richtige Anwendung der Theorie setzt das Erfindungsvermögen in der Kunst voraus. Wenden wir dieses auf die verschiedenen Theorien der Erziehung an, so müssen wir sagen: diejenige Theorie, welche unterstützen und entgegenwirken lehrt, ist um deswillen nicht die schlechtere, weil wir bei ihrer Anwendung in jenes Dilemma geraten; denn die Theorie soll nicht über die Anwendung entscheiden, sonst wäre sie Mechanismus, sondern sie soll ein Massstab zur Beurteilung für denjenigen sein, der Lust und Liebe und Fähigkeit zur Erziehung hat; die Theorie soll einen solchen das Rechte in mehreren Fällen finden lehren, wo er es im Einzelnen schon von selbst würde gefunden haben. Bei der Anwendung im einzelnen müssen wir immer an das Gefühl, an die Beschaffenheit des zu Erziehenden, an die Totalität der Momente appellieren. Die Appellation macht also die Theorie nicht schlechter. Als Theorien sind vielmehr die beiden anderen von geringerem Wert, da das Gebiet ihrer Anwendung ein sehr beschränktes ist; aber Theorien bleiben sie dennoch, weil dem, der sie anwenden will, noch immer manches zu bestimmen überlassen bleibt.*) (S. 717 ff.)

4. *Die extensive und die intensive Entwicklung des Bewusstseins.***)

Es würde zuerst von der extensiven Entwicklung zu reden sein; allein es ist zuvor zu bemerken, dass wir extensive und intensive zwar trennen, dass sie aber realiter immer verbunden sind. Die extensive ist bedingt durch die intensive. Von dem Chaos des Neugeborenen, in welchem Gefühl und Wahrnehmung gar nicht getrennt sind, ist nicht möglich, zum Sondern der Gegenstände zu gelangen, wenn sich nicht die Vernunft als Bewusstsein der Formen entwickelt hat. Einzelne Indikationen für sich, z. B. Identität der Farbe, abge-

*) *Variante Erziehungsl. S. 9.*

**) *Varianten Erziehungsl. S. 208, 786, 795, wo die Definition gegeben wird:* „Durch jene bemächtigt sich die Funktion ihres Gegenstandes, durch diese wird sie zur Fertigkeit gesteigert.“

sonderte Bewegungen, bringen in so viele Irrtümer, dass sie immer wieder in das Chaos zurückführen müssten. Ebenso ist die intensive bedingt durch die extensive. Denn ehe aus dem Chaos des Neugeborenen, in welchem Physiologisches und Willkürliches noch gar nicht getrennt ist, ein Wollen sich entwickeln kann, müssen sich erst die Vermögen gesondert, und jedes sich als Fertigkeit gebildet haben, um in einem Gegensatz zu stehen, der verbunden werden muss. Es gilt aber ebenso gut das letztere auch von der Seite der Rezeptivität, und das erstere auch von der Seite der Spontaneität. Aber eben deswegen, weil beides zwar vereinigt ist, aber doch als zweierlei muss gesetzt werden, ist in jedem Akt eines das Primitive und das andere das Sekundäre; keines von beiden aber darf bloss als Sekundäres behandelt werden, also muss es in der technischen Behandlung getrennt werden. Dabei aber muss man wohl wissen, dass, indem man das eine fördert, sekundär auch das andere folgt. — Demnächst aber fragt sich, ob es ein allgemeines Prinzip der extensiven Entwicklung für alle Perioden und Zweige der Erziehung giebt, das sich also gegen alle Gegenstände indifferent verhält und ebensowohl Rezeptivität als Spontaneität befasst. Allgemeine Aufgabe ist Entwicklung des rezeptiven Chaos zur Weltanschauung, und des spontanen zur weltbildenden Selbstdarstellung. Der Prozess ist also auf beiden Seiten wesentlich derselbe. Da die Tätigkeit in dem Zustande, worin die Erziehung den Menschen entlässt, ebenso vorkommt, wie in dem, worin sie den Menschen findet, so liegt alle Einwirkung nur in dem Zuführen des Stoffes, die aber nur insofern ein Fortschritt sein kann, als sie an die Gesamttätigkeit, welche bis zu jedem Moment gegeben ist, anknüpft; sonst ist sie nur eine Verlängerung des dem vorigen Moment gegebenen rohen Stoffes. Also ein allgemeines Prinzip giebt es. Stoff führt sich aber auch von selbst zu, und die Sache der Erziehung ist nur, mehr Ordnung und Zusammenhang und eben dadurch auch Bewusstsein hervorzubringen. (S. 621 f.)

Intensive Entwicklung. Diese ist in ihrer oben bereits angeführten relativen Differenz von der extensiven eine Steigerung des Bewusstseins vom Chaotischen zum Gegen-

satz zwischen Subjekt und Objekt und zur Wiedervereinigung beider. Wenn wir diese verchiedenen Stufen als Potenzen des Bewusstseins unterscheiden, so ist dies auch nicht so zu verstehen, als ob sie realiter im Subjekt getrennt wären. Die eine entsteht nicht, und die andere verschwindet nicht. Der Mensch ist nie ein Tier; aber er hört auch nie auf (auch im Allervernünftigsten giebt es solche Elemente), ein Analogon des Tierischen in sich zu haben. Auf die alte Frage, wie *der Mensch ursprünglich zur Vernunft gekommen sei*, kann es nur zwei Antworten geben. Ist die Vernunft etwas Eigentümliches, Höheres und er soll erst dazu kommen, so kann dies nur durch eine unmittelbare Offenbarung des göttlichen Wesens geschehen. Dann kann es aber auch immer wieder nur so geschehen, und eine Erziehung zur Vernunft ist nichts, wie auch jene ganz konsequent behaupten. Soll der Mensch zur Vernunft erst kommen, aber durch sich selbst, so muss sie etwas von seinen vorher schon gegebenen Vermögen, d. h. von der Sinnlichkeit Abhängiges, ein causatum derselben sein, und das ist die andere Antwort. Dann ist freilich eine Erziehung zur Vernunft möglich; aber es entsteht dann die Frage, die auch von dieser mechanischen Seite immer entstanden ist: *Ist es gut, den Menschen zur Vernunft zu erziehen?* Wir wollen uns also auf diesen Standpunkt gar nicht stellen, sondern annehmen, der Mensch ist ursprünglich bei Vernunft. Dann wird sich also auch die Vernunft, so gewiss sie zu seiner Natur gehört, und die menschliche Natur in jedem eine lebendige Kraft ist, sich von selbst erheben, die Steigerung des Bewusstseins wird sich von selbst entwickeln, und es fragt sich nur, wie ist dieser Prozess durch die Erziehung zu fördern? Hier zeigt sich nun zuerst ein Gegensatz zwischen der intensiven und extensiven Entwicklung. Die letztere hängt an der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die erstere gar nicht. Wenn man das Prinzip der Ordnung in seiner ganzen Schärfe nähme und unbedingt, so wäre die extensive Entwicklung Null, eben weil in jedem Gegenstand, solange noch eine Beziehung auf eine höhere Potenz des Bewusstseins wäre, noch etwas Unverstandenes bliebe. Aber eben dann ginge an diesem einen Gegenstande der ganze intensive Entwicklungsprozess vor

sich, während dessen aber freilich der Gegenstand alles werden würde. Die Gegenstände sind also hier ganz sekundär. (S. 629 f.)

Der intensive Prozess ist auf der einen Seite dem extensiven entgegengesetzt; auf der anderen Seite, weil nichts als ein bloss Äusseres, sondern nur als eine Identität des Äusseren und Inneren, nichts als ein bloss Einzelnes, sondern nur als eine Identität des Einzelnen und Allgemeinen gehabt werden kann (jeder Fortschritt aber vom Äusseren zum Inneren und vom Einzelnen zum Allgemeinen ist eine intensive Entwicklung), so würde der extensive Prozess auch Null sein, wenn der intensive es wäre. Der letztere muss also eine Seite haben, mit welcher er jenem zugekehrt ist, das ist die historische, d. h. ein relatives Gegebensein eines Inneren und Allgemeinen, in Bezug auf eine bestimmte Mannigfaltigkeit des Äusseren und Einzelnen. Er muss ebenso eine Seite haben, mit welcher er von dem Extensiven unabhängig ist, d. i. die religiöse und spekulative. Das Religiöse ist das unmittelbare Gegebensein des absolut Inneren und Äusseren im unmittelbaren Selbstbewusstsein. Das Spekulative ist das nie beendigte Suchen des absolut Inneren und Allgemeinen im objektiven Bewusstsein. Beides ist aber wieder wesentlich verbunden. Das Historische ist grundlos ohne eins von den beiden anderen; das Spekulative und Religiöse sind leer ohne das Historische, denn sie können sich nur in diesem darstellen. Da wir aber den intensiven Prozess im Differential für später halten müssen, als den extensiven, so wird die erste Stufe die historische sein. Haben nicht alle Menschen gleiche Dignität, so sind sie gewiss nicht alle gemacht, sich mit dem abzugeben, was nie vollendet werden kann. Ist also einer nicht spekulativ, so kann man ihn nicht dazu machen; es ist seine natürliche Unvollkommenheit. Ist aber einer nicht religiös, so ist es eine Verkehrtheit, denn er müsste in einer beständigen Skepsis sein; ist er dies nicht, so ist er von einem, bloss in seiner Besonderheit liegenden Grunde geleitet, und das ist böse. Also

1. Prinzip der Förderung des Spekulativen. Die Begriffe sind zwar geschieden, aber ob ein Mensch spekulativ sei oder nicht, das ist sehr schwer zu erkennen. Denn auch im bloss Historischen ist immer ein spekulatives Element,

und auch die spekulative Kraft kann sich nur im Historischen äussern. Man muss also in das Innere hineinschauen, und das ist immer höchst ungewiss. Noch viel schwerer kann man erkennen, ob einer spekulativ werden kann. Also muss die Erziehung allen die Möglichkeit sichern. Jede gegebene Identität des Inneren und Äusseren wird aber dem Menschen wieder nur ein Äusseres und Einzelnes, inwiefern er es unmittelbar auf sein empirisches Dasein bezieht, und wird ein Reiz für die Entwicklung nur, inwiefern es der Betrachtung stillsteht. Mit dem Auffassen der Dinge für das empirische Dasein muss der Mensch anfangen, weil dieses in ihm absolut bedürftig ist; wogegen das Höhere in seliger Ruhe latitiert. Es muss aber dasjenige, was nur für die Betrachtung da ist, ihm vorgehalten werden, d. h. die innere Seite der Naturdinge, ihre Gesetze, und die heterogene Seite dessen, womit wir historisch zusammenhängen. Letzteres ist das Kriterium der höheren Bildung. Menschen, die bloss für das Empirische gemacht sind, werden an beidem nichts sehen, als was für das Empirische gemacht ist; die Spekulativen aber werden sich an die andere Seite halten. Die Erziehung muss also sein eine stufenweise Herauskehrung der kontemplativen Seite der Gegenstände, wodurch jeder seinen intensiven Entwicklungsprozess, wenn er will, von jedem Punkt, auf dem er steht, weiter fördern kann bis zum höchsten. Soviel im allgemeinen.

2. Prinzip der Verhinderung des Irreligiösen. Da hier ein absoluter Mangel nicht in der Tat, sondern nur durch Missverstand sein kann, so ist nur die Rede von dem relativen, der sich in dem Bösen als Gottlosen ausdrückt. Dieses ist nur in der Ungleichförmigkeit der Rezeptivität und Spontaneität, im Zurückbleiben der ersteren als Trägheit, im Zurückbleiben der anderen als Untugend oder Laster. Die Maxime ist also im allgemeinen, eine Gleichförmigkeit des intensiven Entwicklungsprozesses auch der Rezeptivität und Spontaneität zu erhalten. Diese ist wesentlich nicht etwa Zurückhalten des einen, bis das andere nach ist. Dann wäre es besser, den Zögling den Weg durch das Böse, dem es doch nicht ganz entgeht, durchmachen zu lassen.

Erläuterung ad 2. Die rechte Methode, das Gleich-

gewicht herzustellen, ist: a) dass man an der Rezeptivität das am meisten ausbilde, was der Spontaneität am nächsten liegt, nämlich die subjektive Seite oder das Gefühl; b) dass man jeden Akt der Spontaneität, der mit der Rezeptivität nicht zusammenstimmt, dieser wieder vorhalte, also zur Subsumtion des Produzierten unter den Begriff nötige. (S. 631 ff.)

Die Hauptaufgabe ist, zum Behuf der Subsumtion ein dem Entwicklungsgang angemessenes Gemeingefühl in fortwährender Steigerung zu konstruieren, und so fällt dieses als ein besonderer Fall unter 1. Also ad 1. Stufenweise Heraushebung der kontemplativen Seite der Gegenstände. Hierunter ist befasst das Religiöse und das Spekulative. In dem einen dominiert mehr der Gegensatz des Äusseren und Inneren, im anderen mehr des Allgemeinen und Einzelnen. Spekulative Seite. Die Gegenstände sind sekundär. Das Spekulativste ist die Idee Gottes, in welcher alle Mannigfaltigkeit der Gegenstände verschwindet. Es scheint also, dass man die Wahl habe, und da fragt sich: Worin tritt unmittelbar die Betrachtung am meisten hervor? und was ist in sich selbst einer solchen Steigerung fähig, dass man den ganzen intensiven Entwicklungsprozess daran fortleiten kann? Beides vereinigt sich in nichts so sehr, als in der Sprache. Mit der Sprache beginnt der Mensch, denn die erste Vernunftentwicklung offenbart sich durch sie; und mit der Sprache endet er, denn der Philosoph hat seine Bestimmung ganz erfüllt, wenn er seine Entdeckungen in der Sprache fixiert hat. In der Sprache sieht jeder nur das, dessen er fähig ist; jeder hat genug und keiner zuviel; es besteht also die vollkommene Freiheit.*) (S. 634)

Fertigkeiten der Rezeptivität. Durch die Sinne empfängt der Mensch die ersten Eindrücke von der Aussenwelt und zugleich eigentlich auch zuerst die Eindrücke von seinem eigenen Zustande; dies kann jedoch auf das erstere reduziert werden. Was ist nun das vollständige Resultat von allem, was sich an diesen ursprünglichen Anfangspunkt anschliesst? Es ist die Weltanschauung eines jeden, worin die Totalität aller

*) *Eine lose Notiz besagt:* Die Sprache muss überall als reines Medium der Wahrheit heilig gehalten werden. (S. 687)

Eindrücke zu einem vollständigen Ganzen des Bewusstseins bis auf den höchsten Punkt gesteigert, mit eingeschlossen die Totalität des Bewusstseins der menschlichen Zustände, ohne welche doch die Weltanschauung nichts sein würde, gedacht wird. Wenn wir dieses vom ersten Anfangspunkt bis zum Endpunkt konstruierend, bloss auf den Endpunkt sehen, dann werden wir freilich nicht mehr sagen können, dass die Empfänglichkeit dominiert. Die Weltanschauung ist das Resultat der spekulativen Naturwissenschaft und der wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte, sie setzt die höchste Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes voraus. Aber es ist doch in dem Entwicklungsgang vom ersten Anfangspunkt, auf dem die Sinne uns Einzelnes darbieten, bis zu diesem Punkt, wo die Weltanschauung sich herausgebildet hat, ein zusammenhängendes Ganze, und ihm liegen immer neue Eindrücke zu Grunde. Die Weltanschauung selbst ist erst dann auf diesem höchsten Punkt, wenn die Ideen von der Welt an der Weltanschauung selbst und mit derselben realisiert werden. Die Weltanschauung bleibt auch dann nur immer die reinste, wenn die Rezeptivität mit der Spontaneität identifiziert ist, wie auch schon am Anfangspunkt beides identisch war.

Fertigkeit der Spontaneität. Von der anderen Seite ausgehend, auf Seiten der Selbsttätigkeit, finden wir als ersten Punkt die freien Regungen des Lebens; nennen wir sie vorläufig Willkür.*) Was ist das Resultat? Alle nach aussen gerichteten Tätigkeiten des Menschen, wodurch sein Anteil an der allgemeinen Aufgabe des menschlichen Geschlechtes bestimmt wird, sein Anteil an der fortgehenen Weltbildung durch den menschlichen Geist. Hier werden wir dasselbe sagen müssen wie vorher. Vom Anfangspunkt an bezeichnen wir diese Tätigkeit als solche, worin die Spontaneität dominiert. Zu dem letzten Resultat dieser Tätigkeit gehört notwendig, dass der Mensch

*) *Weiter unten nennt sie Schleiermacher Phantasie, um zu bestimmen:* „Wie das Spiel der Phantasie sich zuerst eine Welt selbst bildet, so soll sie — als lebendige geistige Kraft — die wahre Welt aufnehmen in ihrer Vollständigkeit.“ *(S. 323). Eine lose Notiz bemerkt:* „Die Wahrheit gehört offenbar überwiegend in die Sphäre der Darstellung als solcher. Dort ist sie produzierend, im Gebiete der Anschauung ist sie nur Produkt.“ *(S. 678)*

mit seiner Tätigkeit in die Gesamttätigkeit eingreift; dazu muss der Typus der Gesamttätigkeit in ihn übergehen und er muss sich eine Bestimmung seiner eigenen Tätigkeit durch jene gefallen lassen, so dass in vielen Fällen der erste Impuls zu einer Tätigkeit nur unter der Form der Zustimmung erscheint. Also Empfänglichkeit ist vorausgesetzt, dennoch tritt auch hier durchaus nicht die Selbsttätigkeit zurück; denn gerade das erscheint als die höchste Selbsttätigkeit, wenn die Tätigkeiten nach aussen unter die Form der Pflicht und des Rechtes gebracht sind. Wenn gleich auch hier wieder der eine Faktor an dem anderen sich entwickelt, so ist doch die Kontinuität auf dieser Seite vom Anfangspunkt bis zum Endpunkt nicht abzuleugnen.

5. Die Gesinnung.

Dies beides zusammengenommen ist nun die Totalität der Aufgabe, so wie sie uns mit Bezug auf das Gebiet der Fertigkeit entsteht; jedes aus diesem Gebiete wird sich entweder unter das eine, oder das andere subsumieren lassen. Aber wir werden zugleich sagen müssen: denken wir uns beides in seiner Vollständigkeit entwickelt, so ist auch notwendig das Produkt des anderen Gebietes, die Entwicklung der Gesinnung*), schon mit darin enthalten. Es kann auch nur das eine mit dem anderen zur Vollkommenheit sich entwickeln. In der Art, wie der einzelne in die Gesamttätigkeit eingreifend seine Selbsttätigkeit offenbart, ist die Gesinnung mitgesetzt, sowohl wie sie im bürgerlichen Leben als auch im geselligen Verkehr sich offenbart. Und ebenso, wenn wir uns in einem Moment einer solchen Tätigkeit das Bewusstsein vollständig entwickelt denken, wird auch die religiöse Gesinnung darin enthalten sein müssen. Auf der anderen Seite: die Weltanschauung wird als Ganzes angesehen und als Einheit nur in dem Mass vollständig sein, als die Gesinnung vollständig ist. (S. 208 ff.)

Wir müssen den Begriff der Gesinnung genauer in seinem ganzen Umfange betrachten. Wir sagten: was wir Gesinnung nennen, d. h. die Einheit des Selbstbewusstseins als in die Tätigkeit übergehend, offenbart sich nur unter der Form der einzelnen Willensakte; nur durch ihre Zusammenstellung lässt

---

*) *cf. Erziehungsl. S. 134, 172. In den Vorles. S. 136 wird die Gesinnung als die „höchste Aeusserung der Intelligenz“ bezeichnet.*

sich das zu Grunde liegende Prinzip der Selbsttätigkeit erkennen. Nun müssen wir aber gestehen, dass alles, was wir Erkennen im weitesten Sinne des Wortes nennen, nur durch Willensakte zu Stande kommt. Die einfachste Wahrnehmung kann nicht ohne Willensakt geschehen. Es gehen zwar Eindrücke ohne Willensakt in die Seele, aber zu einem wirklichen Moment werden sie erst, wenn sie Vorstellung geworden sind; also ein Willensakt ist nötig. Ist es nun eine andere Formel, unter welche diese Willensakte gestellt werden müssen, wenn wir das Erkennen betrachten, wie es sich bei einigen gestaltet und wie bei anderen? Ist die verschiedene Gestaltung des Erkennens ein Grund, eine verschiedene Gestaltung der Gesinnung anzunehmen? Was wir im eigentlichen Sinne Wissenschaft nennen, setzen wir als das Höchste, und diesem Höchsten liegt eine andere Formel der auf das Erkennen gerichteten Selbsttätigkeit zu Grunde. Wenn die Wissenschaft etwas wäre, was sich überliefern liesse, was also bloss durch Rezeptivität erlangt werden könnte, dann wäre dem nicht so. Aber darüber sind wir wohl einig, dass die Wissenschaft etwas selbst Produziertes sein muss. Zwar hat jede Wissenschaft auch eine Tradition, aber diese ist nur Anregung. Suchen wir nun das Minimum des Erkennens auf, so wird es da sein, wo das Erkennen durchaus nicht etwas in sich selbst Zusammenhängendes ist, sondern etwas Vereinzeltes. Bei jedem Erkennen dieser Art bezieht sich jeder einzelne Akt auf etwas anderes, und der Zusammenhang ist bloss in dem, worauf das Erkennen gerichtet ist. Wo nun ein anderer Trieb ist auf Erkenntnis, als der, der durch ein solches Erkennen gestillt wird, da ist eigentlich alle Gesinnung in dieser Beziehung Null; denn alle Weltanschauung ist dann nichts Gewolltes und Angestrebtes, sondern bloss einzelne Teile derselben will man erkennen und auch dies nur in Beziehung auf etwas anderes, und alles, was man erkennt, ist nur stückweise. Liegt nun etwas zwischen diesem Minimum und jenem Maximum? Wir wollen die Frage von beiden Punkten aus so stellen: Giebt es einen solchen Zustand, der vielen Menschen gemeinsam ist, wo das Erkennen zwar ein um seiner selbst willen Gewolltes ist und etwas Zusammenhängendes wird, aber doch nicht auf jener Stufe der Wissenschaft steht? Wir müssen die Frage bejahen. Es ist dieser Ort zwischen dem

Maximum und Minimum sehr stark ausgefüllt, und zwar von denen, welchen in der gewöhnlichen Ausdrucksweise die allgemeine Bildung zugesprochen wird. Alles was unter der Rubrik des Wissens nur in Beziehung auf ein anderes steht, das rechnen wir zu dem, was den Ungebildeten eignet; wenn wir aber ein Streben, etwas für sich erkennen zu wollen, und die Beziehung auf das Denken an und für sich finden, da erblicken wir noch nicht immer das, was wir im eigentlichen Sinne das Wissenschaftliche nennen, sondern es ist ein Zusammenhang, worauf die einzelnen Momente bezogen werden, aber ohne ein organisierendes Prinzip, wie das wissenschaftliche. Um uns dies zu fixieren, sagen wir, das, was wir als Minimum setzten, ist der rein mechanische oder empirische Standpunkt; das Maximum, die Wissenschaft oder der spekulative Standpunkt; in der Mitte stehend der historische Standpunkt. Die Beziehung eines Momentes auf einen anderen ist das Charakteristische der Geschichte; das der Wissenschaft die Beziehung auf ein organisierendes Prinzip. (S. 230 f.)

Das Gebiet der Erkenntnis, unter der Form des gemeinsamen Lebens betrachtet, setzt die Duplizität, die wir gefunden haben. Hier teilt sich alles in diese zwei Seiten. Zuerst die Richtung auf das Erkennen rein an und für sich. Dies können wir die wissenschaftliche Gesinnung nennen. Zweitens ebenfalls bestimmte Fertigkeiten. Denn alle wirklichen Kenntnisse sind nur das Resultat von Fertigkeiten. Nun kann man allerdings nicht sagen, dass von allen Menschen die wissenschaftliche Gesinnung könne gefordert werden.*) Diese braucht nicht in allen zu sein; wenn sie nur in einigen so kräftig ist, dass diese den gehörigen Einfluss ausüben, so ist es möglich, dass in den anderen die Erkenntnis sich entwickelt, ohne dass in ihnen die wissenschaftliche Gesinnung ist. Diese sind dann nicht vollkommen, aber der Aufgabe des gemeinsamen Lebens erwächst daraus kein Nachteil. Man kann aber wohl auch nicht mit Grund behaupten, dass bei irgend einem Geschäft an und für sich betrachtet die wissenschaftliche Gesinnung schaden würde, und dass man — wie man dies wohl oft gethan hat — Präkautionen machen müsse, damit sie nicht

---

*) *cf. Erziehungsl. S. 115.*

auf alle übertragen werde und unter die Masse sich verbreite. Aber freilich die Allgemeinheit der wissenschaftlichen Gesinnung lässt sich nur zusammen denken mit einem wissenschaftlichen gemeinsamen Leben; es müsste dann der Gemeingeist auch stark genug sein, dass wenn jeder mit wissenschaftlicher Gesinnung begabt und in das wissenschaftliche Leben verflochten wäre, dennoch die anderen Geschäfte, die ohne wissenschaftlichen Sinn vollzogen werden können, trefflich ausgeführt würden. Wie dies zu erreichen sei, soll noch erfunden werden. Das Leben hat sich auf diese Weise noch nicht gestaltet. Sollte es dahin gebracht werden, dann müsste auf die Gesinnung gewirkt werden; das technische Verfahren würde nicht anwendbar sein, sondern nur freie Einwirkung, ausgehend von der nächsten Umgebung, und es müsste dann in jeder Familie ein Virtuose von wissenschaftlicher Gesinnung sein. Die Möglichkeit dazu ist noch nicht da; das Gesamtleben aller Völker steht in Hinsicht auf diesen Punkt noch auf einer sehr niederen Stufe. (S. 166 f.)

6. Die Sprache.*)

Indem wir die Sprache zum Schema der darstellenden Kunstfertigkeit machen, gehen wir ab von der Weise der Alten, welche ihre ganze Erziehung in Musik und Gymnastik einteilten, und heben somit diesen Gegensatz auf. Die Ausbildung der Sprache gehörte ihnen zur Musik, die anderen Fertigkeiten in körperlicher Darstellung zur Gymnastik. Es hat aber auch in der Tat dieser Gegensatz auf die neuere Erziehung keinen Einfluss; beides fällt zusammen, denn sobald die Rede eine gewisse Energie bekommt, so stellen sich Geberden dabei ein, und umgekehrt. Es führt nun aber diese Identität von Musik und Gymnastik noch weiter. Die Alten nämlich hatten für die verschiedenen Zweige verschiedene Prinzipien, und es fragt sich nur, mit welchem Recht? Die Musik hat den Namen von der Tonkunst, die auf dem Gemessenen beruht, und die alten Grammatiker wollten auch die Sprache auf die musikalischen Prinzipien zurückführen, welche reine Mathematik waren, so

---

*) *Über die Erziehung zur Sprache und Wissenschaft handelt ausführlich der spezielle Teil der Erziehungsl. S. 240 f., 246, 252, 320 ff., 387, 454 ff., 465, 516 ff. (Varianten 654 ff., 668, 799—816), 562 ff.*

dass auf diese Weise eigentlich die Mathematik das Centrum bildete. Sie wurde auch für den Mittelpunkt der ganzen Bildung gehalten, wie Platons Ausspruch beweist, dass sie die Seele umwandle und zu dem Seienden ziehe. (S. 800 f.)

Die Sprache hat zwei Seiten, die wohl von einander zu unterscheiden sind, sich aber auf einander beziehen: die logische und musikalische. Zur letzteren gehört alles, was das äussere Hervorbringen betrifft: Reinheit und Deutlichkeit und Richtigkeit der Töne und Zweckmässigkeit der Betonung; alles dagegen, was das Verhältnis der Gedanken unter sich betrifft, ist logisch, also auch alles Grammatische, das sich auf die Struktur bezieht. In dem einen spricht sich offenbar eine andere Fertigkeit aus, als in dem anderen. Jedoch darf man dies nicht so verstehen, dass, wenn jemand auch einen Gedanken richtig gebildet habe, er diesen doch unzweckmässig vortragen könne. Es findet sich zwar auch dies, aber es ist überwiegend nur eine falsche Gewöhnung. Stets folgt das Musikalische dem Logischen, wenn nur Gewalt über den Organismus da ist. Nehmen wir aber den Fall, dass jemand dasjenige vortragen soll, was ein anderer gedacht hat, so ist dann nicht die ganze Produktion aus einem Stück, sondern nach dem Aneignen der Gedanken bedarf es noch einer besonderen Berücksichtigung des Musikalischen; dies hat seine Selbständigkeit, so dass jemand auch richtig vortragen kann, was er nicht ganz selbst gedacht, oder nicht verstanden hat. Selbst bei den besten Schauspielern ist der richtige Vortrag oft nur Folge des Instinkts. Hier ist also das Richtige und Falsche gleich möglich. (S. 806)

Die Produktion der Sprache ist allemal mimisch; jeder Mensch produziert zwar die Sprache ursprünglich, aber es ist ein Unterschied zwischen der Produktion im allgemeinen und in einer bestimmten Sprache. Das Hineinfügen der allgemeinen Töne in die bestimmte Sprache ist nur mimisch und beruht auf dem nationalen Typus der einzelnen Sprachen; die besonderen fremden Töne sind Folge einer feinen Eigentümlichkeit der Sprachwerkzeuge und der Nation selbst, nicht einer frühen Gewöhnung. (S. 807)

Was nun das zweite betrifft, das Verhältnis der Darstellung überhaupt zur sittlichen und geistigen Entwicklung, so müssen wir sagen, dass wir im Sprechen vorzugsweise die

ganze Wurzel des sittlichen Lebens und des Erkennens finden. Alle organischen Bewegungen gehen von einem inneren impetus aus, dem eine innere Vorstellung, ein Urbild zu Grunde liegt. (S. 810)

Wenn wir in den Kindern den Sinn wecken, das Äussere jenem inneren impetus gleich zu setzen und daran Wohlgefallen zu finden, so bereiten wir das sittliche Gefühl vor. Hierin liegt die Wurzel der Sittlichkeit und Züchtigkeit. (S. 810)

Auf der anderen Seite liegt hierin die Wurzel des Erkennens. Dies meint auch Platon, wenn er sagt, dass in jedem Denken so viel Wissen sei, wie darin Mathematik, d. h. insofern man sich über das Mass darin Rechenschaft zu geben weiss. Auf das Unterscheiden und Vergleichen, auf Identität und Gegensatz kommt alles an. Mathematik ist überall die Theorie des abstrakten Masses, und dies ist die Basis für alles andere Erkennen; denn wir brauchen überall Zahl und Mass, um uns die Verhältnisse zu versinnlichen. Nun giebt es aber nichts Trockneres, als die mathematischen Elemente, hingegen in ihrer Ausübung nichts, was einen mehr magischen Reiz auch für die Kinder hat, so dass man sie in die mathematische Ausübung ganz vertiefen kann. Dies kommt daher, weil ihnen dadurch das, was im Leben selbst wesentliche Bedingung ist, zum Bewusstsein kommt; denn das Leben schreitet schon in der Natur auf gemessene Weise fort durch Pulsschlag und Atemzug. Die Trockenheit dieser Gegenstände aber entsteht dann, wenn das, was sie bezeichnen, dem Menschen noch nicht in der Praxis zum Bewusstsein gekommen ist. Die Praxis liegt überall der Theorie zu Grunde. Der Mensch muss alle Massverhältnisse im Leben selbst mit Klarheit durchschauen können, dann interessiert ihn auch die Theorie. (S. 811)

7. *Die Macht der Philosophie im Staate.*

Wie steht es nun aber um diese beiden Hauptzweige von Fertigkeiten, jeden für sich betrachtet, in Beziehung auf diese Ungleichheit? *) Werden wir immer sagen können, dass in beiden ein und dasselbe Mass stattfinde, d. h. wer auf der höchsten

---

*) *sc.* „der Weltanschauung des einzelnen und seines Ortes in der menschlichen Gesamttätigkeit“.

Stufe steht im Gesamtleben in Beziehung auf seinen Einfluss auf Weltbildung und Beherrschung, steht der auch auf der höchsten Stufe der Weltanschauung? und wer auf der höchsten Stufe der Weltanschauung steht, steht der eo ipso auf der höchsten Stufe der nach aussen gerichteten Tätigkeit? Sehen wir auf die Erscheinung, so müssen wir antworten: nein. Wer steht auf der höchsten Stufe in Beziehung auf die zur Spontaneität gehörenden Fertigkeiten? Derjenige, welcher durch seinen Willen den allgemeinsten Einfluss ausübt in Beziehung auf den Willen anderer, von dem Gesichtspunkt der bürgerlichen Gesellschaft aus also der, der am meisten regiert. Steht ein solcher nun immer auch auf der höchsten Stufe der Weltanschauung? Die Erfahrung sagt: nein. Wer aber steht auf dieser höchsten Stufe der Weltanschauung? Derjenige, bei dem sie am meisten systematisch geworden ist, in dem die Teile und das Ganze eins geworden sind, der also die höchste wissenschaftliche Ausbildung erworben hat. Ein solcher aber steht nun eben auch nicht auf der höchsten Stufe der entgegengesetzten Seite. Es entsteht also eine Ungleichheit; ob diese nun auf der unteren Stufe geringer ist oder nicht, das entscheidet nicht; sobald sie auf der höchsten Stufe ist, sehen wir sie als durchgehend an. Soll nun durch die Erziehung diese Ungleichheit hervorgebracht werden, oder nicht? Wenn wir die Frage nur etwas anders ausdrücken, dann tritt uns der Ausspruch des Altertums entgegen, es würde dann erst gut stehen um die Welt, wenn die Philosophen regierten, oder die Regenten zugleich Philosophen wären. Wie ist dieser Ausspruch von beiden Seiten aufgenommen worden? Die Philosophen haben immer grosse Lust gehabt zu regieren, entweder unmittelbar oder durch andere; aber die Regierenden haben niemals dieselbe Lust gezeigt, zu philosophieren und die Philosophen zu Regenten zu machen. Hier ist eine neue Ungleichheit und in dieser ein Missverhältnis. Die Formel mag richtig, oder falsch sein, der eine Teil ist immer im Unrecht. Und wie verhält sich nun die Erziehung dazu? Wenn die Erziehung die Maxime aufstellt, denjenigen, der auf Seite der Weltanschauung Fortschritte macht, auf der Seite des Willens zurückzuhalten, und umgekehrt, denjenigen, der seinem Willen eine grosse Geltung zu verschaffen weiss, auf dem Gebiete der Weltanschauung zurückzuhalten, so können wir das

nicht loben, denn dann würde sie die Ungleichheit hervorrufen: ein Missverhältnis wäre dann das Ziel, was sie hervorzubringen hätte. Auch hier giebt es Fälle, wo die Erziehung gebunden ist durch Einrichtungen im Staate. Wo die höchste Gewalt erblich ist, da ist die erziehende Tätigkeit gebunden; die Erziehung kann dagegen nichts tun. Mag ein einzelner noch so gebildet sein, er darf doch nicht nach jener Stelle streben; es würde dies die Staatsform umstossen. Aber das nun auch abgerechnet, die Erziehung soll so sich gestalten, dass sie auch in Beziehung auf die Ungleichheit der beiden Seiten der Fertigkeit die Quelle für mögliche Verbesserungen im Staate sei und dass sie nachweisen könne, dass das relative Zurückbleiben auf der einen von beiden Seiten das Produkt der Freiheit der einzelnen sei; sie selbst muss sich indifferent verhalten. zu ihrem Ziel kann sie nur die Harmonie beider Seiten machen. (S. 213 ff.)

8. Die soziale Funktion der Wissenschaft und das Postulat ihrer Freiheit.

Es kommt doch bei der Erziehung alles darauf an, dass Familie und Staat und Kirche in Übereinstimmung ihren Einfluss auf die jüngere Generation ausüben. Gehemmt und getrübt aber wird die Erziehung und das ganze Erziehungswesen nicht nur dadurch, dass ein Widerspruch entsteht zwischen dem, was das Haus tut und dem, was von den grösseren Lebensgemeinschaften ausgeht, sondern auch dann, wenn das Verhältnis dieser Lebensgemeinschaften zueinander getrübt ist. So z. B. lässt sich eigentlich, da die Kirche eine ganz freie Gemeinschaft ist, der die Familien nur angehören, insofern die eigene Überzeugung zu Grunde liegt, kein Zwiespalt zwischen den Familien und der Kirche denken, wo die Regierung glaubt, gleichgültig sein zu dürfen, einerseits über den Typus frommer Gesinnung, der durch die Erziehung traditionell wird, und andererseits, mit welcher Kraft die Aufrechthaltung dieser Gesinnung betrieben werde, weil sie selbst der politischen Gesinnung sicher ist und sich auf die rein politischen Anstalten verlässt. Wo aber die Regierung die religiöse Gesinnung in Anspruch nimmt, um die politische zu unterstützen, da werden auf mannigfache Weise die Verhältnisse getrübt, jene Indifferenz hört auf, ein Zwiespalt

tritt ein, nicht nur zwischen den Familien und der Kirche, sondern zwischen den Familien und dem Staate, ja auch zwischen Kirche und Staat in ihrem Einfluss auf die Erziehung.

Was ist nun zu tun, wenn ein solcher Zwiespalt entsteht? Wie ist der Zwiespalt zu lösen? Die Auflösung kann dann nur geschehen durch etwas, was identisch ist, und gleichen Wert hat für den einen und den anderen Teil. Das ist aber nur — wenn wir doch nicht wollen den Despotismus gelten lassen — eben jenes Gebiet einer vollständigen Erkenntnis. Es giebt nichts, was den Streit besser schlichtet, als die Erkenntnis. Denn die Sache dem Gefühl zu überlassen, das erregt eben den Streit. Die Erkenntnis nimmt das Allgemeinste des Menschen in Anspruch, ist also auch der einzig hinreichende Punkt zur Ausgleichung. Nun haben wir schon im allgemeinen gesehen, dass die vollständige Erkenntnis oder die Wissenschaft ein wesentliches Lebenselement der menschlichen Gesellschaft ist; es wird also auch eine Tradition derselben geben von einer Generation auf die andere. Die Wissenschaft zu haben, im Besitz der höchsten Prinzipien des Wissens auf gleichmässige Weise zu sein, liegt jenseits der Periode der Erziehung, aber eine Vorbildung, eine Vorbereitung zur Wissenschaft, wird offenbar in die Zeit der Erziehung fallen. Von wo soll diese nun ausgehen? In sehr bevölkerten Staaten ist die Kommunikation zwischen den Beteiligten zu gering, sagten wir, als dass auf dem Wege der freien Association die Pflanzschulen der Wissenschaft könnten gegründet werden. Der Staat aber ist die allgemeine Kommunikation; von ihm erwartet man auch die Bildung solcher Anstalten für das ganze Volk. Fragen wir aber, wie? so entsteht ein Widerspruch, der unaufgelöst alles wieder vernichtet, was wir aufgestellt haben. Wir erwarten die Ausgleichung der Differenzen, die in Bezug auf den Anteil, an der Erziehung zwischen den verschiedenen Lebensgemeinschaften entstehen, nur durch die Wissenschaft. Das kann aber nur geschehen, wenn sich die Wissenschaft in Indifferenz befindet zwischen Staat und Volk, Volk und Kirche, Staat und geselligem Verkehr. Weil nun der Staat, als Gründer jener Anstalten, sie nicht bloss aufrecht erhalten, sondern auch die Bildung selbst leiten will, so tritt der Widerspruch von Neuem ein. Der Staat wird Partei, und indem er die wissenschaftliche Bildung

leitet, so ist er zugleich Richter in höchster Instanz. Wenn nun die Regierung sich dies anmasst und in ihren Ansichten selbst konstant bleibt, dann wird die natürliche Folge sein, dass alles versteinert. Wenn auf der anderen Seite, mit Beibehaltung derselben Anmassung, die Regierung ihre Ansichten und Maximen wechselt, so wird sie auch die wissenschaftlichen Ansichten verändern und umkehren nach Gutdünken, selbst dadurch mit sich in Widerspruch geraten und ihren Wankelmut offenbaren und ihre Schwäche aufdecken. (S. 201 f.)

Das wahre Bestehen der Wissenschaft, die lebendige geistige Entwicklung, die Zuversicht, dass jeder Zwiespalt ausgeglichen werden könne, beruht darauf, dass die Regierung die Wissenschaft frei lässt, zwar Anstalten zur Tradition der Wissenschaft begründet und erhält, aber sich der Leitung, alles Einflusses auf die Methode, jedes parteiischen Anteils enthält.*) Das allerdings ist eine schwere Aufgabe. Denkt man sich z. B. ein bestimmtes wissenschaftliches System der Philosophie, das in einem Staate sich erzeugt hat, und das eine Konstruktion des menschlichen Lebens feststellt, so ist natürlich, dass jedem, der dieses System sich aneignet, dies als die alleinige Wahrheit erscheint; denn sobald nur die Konstruktion bis auf einen gewissen Punkt der Vollendung gekommen ist, soll die Überzeugung auf diesem Gebiete etwas ganz Festes sein. Wenn dann diejenigen im Staate, welche den Anteil desselben an der Erziehung zu leiten und zu ordnen haben, als Anhänger in dieses System hineingezogen sind, so entsteht in ihnen das Bestreben, alles nach dieser besonderen Lebensansicht zu gestalten, und also auch das Geschäft der Erziehung, so weit der Staat es unter sich hat, nach diesem System zu bilden. Geht dies so weit, dass ausschliesslich nur denen, die diesem System huldigen, Einfluss auf die Erziehung zugestanden wird, so wird natürlich dadurch die weitere Entwicklung gehemmt, die anderen Arten der Philosophie, die etwa noch daneben bestehen, werden unterdrückt; was richtig ist in der Überzeugung einzelner, das wird nun unrichtig, weil objektiviert ohne Grund. Der Staat als etwas Geschichtliches durch und durch muss auch überall eine geschichtliche Basis haben. Nun ist das Geschichtliche

---

*) *cf. Erziehungsl. S. 211—213.*

nichts anderes als das Wechseln; hierauf muss also auch der Staat basieren, jedes einzelne System als Einzelnes und Vorübergehendes betrachten. Der Staat muss Vorsorge treffen, dass Einzelheiten und Einseitigkeiten nicht solche Gewalt erlangen, dass die Tendenz, die sie etwa haben, der Freiheit andere Formen zu produzieren, im voraus hemmend entgegenzutreten, zur Ausführung kommt und siegt. Es ist überhaupt Unsinn und ein vergebliches Bemühen, die geistige Entwicklung, wenn sie schon bis zu einem gewissen Punkt gediehen ist, hemmen zu wollen. Sicher und ruhig schreitet die Wissenschaft ihren Gang fort.

Wenn aber der Staat die Wissenschaft ganz frei lässt, weder Druck und Hemmung sich gestattend, auch nicht in dem Fall, dass die Wissenschaft einer in der Regierung bestehenden Richtung entgegen ist, noch Schutz und Pflege übend, auch nicht in dem Fall, dass eine bestimmte Gestaltung der Wissenschaft denen, die das Ruder der Regierung handhaben, sehr zusagt; wenn der Staat so ganz unparteiisch ist — wie er es denn doch sein muss — dass er nur den Fortgang der Entwicklung und der Tradition beschützt, dann erhält er sich selbst und dem Ganzen das Mittel, jeden inneren Zwiespalt zu heben, das Prinzip der Ausgleichung aller Missverständnisse, welche auf die Erziehung nachteilig wirken. Das ist die höchste Bedingung, unter welcher eine wirklich zusammenhängende Ausübung des Erziehungsgeschäfts in einer Region stattfinden kann. Jedes wissenschaftliche System wird immer eigene Gestaltungen für die angewandten Wissenschaften enthalten, jedes seine eigene Politik und Pädagogik haben. Auch diese Theorie der Pädagogik ist eine Tochter der Wissenschaft. Ändern sich die wissenschaftlichen Systeme, dann wird auch die Theorie sich ändern. Aber die Theorie beherrscht an und für sich nicht die Praxis, die Theorie ist immer später. Die Theorie muss sich erst Raum verschaffen, wenn die Praxis schon begründet ist. Verschafft sie sich diesen Raum durch ihre eigenen Kräfte und gewinnt sie unter denen, welche die Praxis handhaben, allmählich freie Anerkennung, so wird Theorie und Praxis sich einigen, die Praxis sich von selbst ändern. Das ist die einzig richtige Form. Wird aber durch die Autorität des Staates auf plötzliche Weise die Theorie durch die Praxis festgeknüpft, so

ist nur Versteinerung möglich, oder eine Reihe gewaltsamer Reaktionen. Letztere soll nun vor allem die Regierung am meisten verhüten; denn die Regierung soll eine Vereinigung der lebendigen mannigfachen Kräfte sein; jede Reaktion aber hebt diese Vereinigung auf, und es wird in der Zeit der Reaktion die Regierung in sich selbst vernichtet. Überall, wo im Staate dieser Fall eintritt, erscheint die Regierung in absoluter Schwäche und manifestiert, dass sie nicht Vereinigung der Kräfte ist. Die Wissenschaft muss also frei sein.

Dasselbe was von dem Staate gilt, wird auch von der Kirche gelten; und was in Beziehung auf das Verhältnis des Staates zur Wissenschaft gesagt ist, mag somit auf die Kirche angewendet werden. Nur das eine sei hier noch bemerkt, dass insofern ein Unterschied sich darbietet, als die stabilen Glieder in der Kirche und die stationären Kirchen sich um die Wissenschaft nicht kümmern. Entweder bedarf die Kirche nicht der Wissenschaft, dann geht sie die Wissenschaft auch nichts an; oder sie bedarf der Wissenschaft, dann muss sie die Wissenschaft frei lassen. Die Kirche entwickelt ja die religiöse Gesinnung, dieser muss sie vertrauen und darauf bauend die Wissenschaft sich frei entwickeln lassen, damit sie nicht eine Opposition dieser gegen sich selbst hervorrufe.

Das Bündnis des geselligen Verkehrs und der Wissenschaft braucht gar nicht erst erörtert zu werden. Dass der freie gesellige Verkehr auch darin sich als freier Verkehr bewährt, dass er niemals in Opposition mit der Freilassung der Wissenschaft wird sein wollen, ist wohl klar. Beide sind durch das engste Band verbunden. (S. 204 ff.)

IV.

Auszug aus Schleiermachers Ästhetik, hrsg. v. C. Lommatzsch (W. Abt. III B. 7):

S. (47—76 f.), 77, (97—110, 112 f., 121—125), 123, (136 f.), 138, (146—150), 147, 150, (175—181), 189 f., (190), 210 f., (226 f., 235—239), 236, 237, 239, (281, 283, 626, 631—644), 635, 641, 644—648, (670—673).*)

Philosophie und Dichtung.

Betrachten wir die Wissenschaft der Prinzipien, die Philosophie, so zeigt uns die Geschichte, dass die ersten Versuche der Art poetisch waren, nicht nur der Form, sondern auch dem innern Charakter nach, so dass also auf beiden Seiten in gewissen Produktionen der Gegensatz aufgehoben scheint. Allein dies ist nur erst ein Weniges. Gehen wir dagegen über unser Gebiet hinaus, so sehen wir in einer Region, die freilich erst kürzlich uns in einem weiteren Sinne aufgeschlossen ist, nämlich in den orientalischen Entwicklungen, den Gegensatz zwischen Poesie und Philosophie als gar nicht vorhanden, denn es giebt da keine Poesie, die nicht philosophisch, und keine Philosophie, die nicht poetisch wäre. Die Philosophie hat hier durchaus einen symbolischen Charakter, und die Poesie nimmt an dieser Eigentümlichkeit teil. Es könnte so scheinen, als wäre die Trennung und der relative Gegensatz nur an den äussersten Enden, und es fragt sich daher, wie wir das Verhältnis zwischen jener und dieser Entwicklung anzusehen haben. Es ist nicht zu leugnen, dass die abendländische Entwicklung diejenige ist, die eigentlich allein eine vollständige Geschichte darbietet, und betrachten wir diese Geschichte, so erscheint jenes Hervortreten der Philosophie in poetischer Form und der Poesie in philosophischem Stoffe nur als der erste Anfang.**) Fragen wir nun, wo ist die Vollendung der Poesie und der Philosophie, so ist

---

*) *Die nicht eingeklammerten Zahlen bezeichnen die unten abgedruckten Stellen, die eingeklammerten bezeichnen ausführliche Auseinandersetzungen, auf welche bloss hingewiesen wird. Die Aesthetik ist eine Vorlesungsnachschrift.*

**) *Ausführlich Aesth. S. 281, 283, 670—673.*

dies nur da zu denken, wo sich der relative Gegensatz zwischen beiden vollkommen entwickelt hat. Dieses, gegen jenes gestellt, erkennen wir also darin, dass dort beides noch ineinander geblieben ist, nur die orientalische Stabilität, den Mangel an geschichtlicher Bewegung, womit zusammenhängt, dass eine Reihe von Geschlechtern immer an der Produktivität der früheren zehren muss und keine eigene hat. Es verschwindet jenes Bedenken wieder und es bleibt nur so viel, dass wir daran ein Hindernis haben, um den Gegensatz zwischen beiden nicht als absolut zu denken, was auch gar nicht in unserer ersten Anlage war*), sondern wir kamen nur dazu, um für die spekulative und poetische Tätigkeit eine gemessene Formel festzustellen.**) Jede spekulative Tätigkeit nämlich ist offenbar auch nichts anderes, als freie Produktion in der Sprache. Denken wir uns ein philosophisches System in einem einzelnen entstehend, so ist es nur ein Eigentümliches, insofern es freie Produktivität ist, die in dem Individuum war, also ist es ebenso freie Produktivität in der Sprache, wie es das Poetische ist. Aber die spekulative Tätigkeit hält nur den logischen Gehalt fest und die poetische das, was in der Sprache Ausdruck ist, d. i. Darstellung der einzelnen Bestimmtheit. Wollen wir dies auf eine uns noch bestimmtere Terminologie zurückführen, so müssen wir uns an etwas ausserhalb der Sprache halten, um die Endpunkte als Annäherung anschauen zu können. Die Richtung auf das Poetische führt auf das Bild, und wenn wir Poesie von Philosophie ihrem Wesen nach unterscheiden, so müssen wir uns zunächst an die objektive Seite der Poesie halten; diese ist als die sinnliche Vorstellung etwas ausserhalb der Sprache, wogegen die Sprache irrational ist. Auf der anderen Seite ist etwas Ähnliches in dem, was sinnlicher Ausdruck der einzelnen Anschauung ist, in der reinen Identität des Einzelnen mit der Totalität, das ist die mathematische Formel oder Konstruktion, wir mögen sie uns denken als Formel in den Formen der diskreten Grösse als Analysis, oder als Konstruktion

*) *Ausführlich Aesth. S. 47—76.*

**) *Ausführlich Aesth. S. 55—66, 76 f., 97, 112 f.* Die Kunsttätigkeit ist freie Produktivität, in der sich das Selbstbewusstsein ausspricht, also nicht in der Bestimmtheit durch das Sein. (S. 77)

der Figuren in der konkreten Grösse; auch dagegen ist die Sprache irrational. Die Spekulation ist also Annäherung der Sprache an die mathematische Formel, und die Poesie Annäherung derselben an das Bild. Die vollkommene Ausbildung der einen Richtung ist die Philosophie, insofern sie zugleich allem, was wissenschaftlich ist, den Typus giebt, und die andere vollkommene Ausbildung ist die Poesie in beständiger Erneuerung von Produktionen. Denn indem die Philosophie immer eins werden will, was sie freilich hier nie erreichen wird und kann, so will die Poesie immer neu werden, was sie nur erreicht in immer variierter Produktion.

Indem wir nun hier ausgingen von der einen Seite der Poesie, so wird sich das darin Mangelhafte ausgleichen durch die nächste Aufgabe, die uns vorliegt, indem wir fragen, ob in dieser Duplicität der musikalischen und bildenden Poesie*) auch die Gesamtheit der poetischen Produktionen gegeben ist und sich darin auflöst.**) Wenn wir diese Duplicität zuerst auf eine allgemeine Weise, d. h. so wie wir jetzt in der Theorie begriffen sind, in wissenschaftlicher Richtung nach der Formel hin betrachten in ihrem eigentlichen Inhalte, so ist das eine, wenn wir dabei stehen bleiben, dies, dass wir es hier überall mit dem Einzelnen zu tun haben; denn die Gemütsbewegung und Stimmung, die sich zunächst musikalisch und mimisch ausdrückt, und in die Sprache übergeht, ist ein schlechthin Einzelnes, als der momentane Ausdruck eines ganz einzelnen Lebens in dem bestimmt gegebenen Falle, und so ist auch das Bild ein schlechthin Einzelnes, Bestimmtes. Darin also sind wir eingeschlossen und können nicht anders sagen, als, was die Poesie darzustellen hat, ist seiner Form nach das Einzelne. Die beiden Seiten verhalten sich also wie die Richtung auf die

---

*) *Offenbar irrtümlich steht im Original hier „Musik“.*

**) *Ausführlich Aesth. S. 631—644.* Das Logische und das Musikalische sind zwei Richtungen, die der Sprache gemeinsam angehören. (S. 635)

Die Beredsamkeit hat es mit dem logischen Inhalt zu tun, da aber ihre Richtung zugleich auf das Musikalische in dem Wohlklange geht, so ist auch das poetische Element darin. (S. 641)

Aussenwelt, die aber auch nur im Moment und als Einzelnes sich finden kann, und dies nennen wir Wahrnehmung*), und das andere, die Richtung nach Innen, die um so mehr hervortreten wird, je mehr wir uns nach Aussen abschliessen; es ist dies die Richtung auf das Selbstbewusstsein**), aber ebenso in der Einzelheit des Moments. Indem dieses Einzelne aber der Ausdruck des ganzen Lebens ist, so ist es auch der Ausdruck des ganzen menschlichen Geistes, in welchem sich in einzelnen Individuen ein einzelner Moment abspiegelt und zugleich die Totalität in sich trägt.***) Ebenso will die Richtung nach Aussen ein Einzelnes geben, oder eine Zusammenstellung von Einzelnen, die aber dann notwendig wieder ein Einzelnes werden muss, wie das Gemälde wesentlich nur einen einzelnen Moment darstellt.†) Indem wir nun gesagt haben, unsere auffassende Tätigkeit ist nur deswegen, weil die Gesamtheit der

---

*) *Ausführlich Aesth. S. 136 f.*

**) *Ausführlich Aesth. S. 66—76, 121—123.* Es gehört zum Wesen des Geistes als menschlichen, sich seiner im einzelnen Leben als Gattung bewusst zu sein, d. h. das unmittelbare Selbstbewusstsein, insofern es das des einzelnen Lebens ist, nicht zu haben, ohne die beständige Voraussetzung von anderen desselben Lebens. (S. 123)

***) *Ausführlich Aesth. S. 226 f., 235—239.* An den Menschen machen wir den Anspruch, dass jeder einzelne auf eine eigentümliche Weise, d. h. verschieden von allen anderen durch das ursprüngliche Gesetztsein, nicht durch äussere Umstände bewältigt, den gemeinsamen Typus der Menschheit darstelle. (S. 236)

†) Denn es erscheint alsdann in der einzelnen Gestalt der lebendige Typus selbst, so dass daraus alles andere erkannt werden kann, und dass mithin ebenso auch aus der Darstellung des Menschen die Erscheinung desselben in allen anderen muss erkannt werden können. Jede einzelne Gestalt muss in diesem Sinne symbolisch sein. (S. 239)

Der Organismus ist die Vermittlung zwischen dem Geist in der Erscheinung des einzelnen Lebens und der Gesamtheit des Seins; es kommt aber dabei darauf an, das Sein im Geist aufzunehmen und auf der anderen Seite, den Geist im Sein darzustellen. (S. 138)

Formen des Seins, wie sie uns im einzelnen Sein erscheint, dem Menschen auf geistige Weise einwohnt, und sie ist nichts anderes, als die zeitliche Produktion dieses im Bewusstsein einwohnenden Geistigen in dem Zusammentreffen mit dem, was uns äusserlich gegeben ist*), und so wie wir diese Form des Seins als eine Totalität setzen, so trägt das Einzelne, wie es durch die freie bildende Tätigkeit entsteht, die Totalität in sich. Das eine ist die Totalität des Geistigen für sich, in dem Einzelnen aufgefasst; das andere ist die Totalität der Beziehung des Geistigen auf das Leibliche, ebenso im Einzelnen aufgefasst. So scheiden wir hier beide Seiten auf das bestimmteste**), indem wir zugleich sagen, dass jede vollkommene poetische Produktion auf der einen oder anderen Seite gleich ist der gesamten Entwicklung der Wissenschaft, weil sie das Alles in sich schliesst im Einzelnen.***) Sowie wir die Sache so auffassen, so folgt: bleibt dieses feststehen, dass die Poesie in der Sprache nur produzieren kann unter der Form des Einzelnen, keineswegs unter der Form des Gegensatzes des Allgemeinen und Besonderen, wie die Wissenschaft, so lässt sich nichts ausser diesen beiden Richtungen denken, was die Poesie produzieren könnte, und sowohl das, was sich am meisten der Wirklichkeit nähert, oder was sich am meisten davon entfernt, das Phantastische, muss auch unter diese beiden subsumiert werden können.†) Aber etwas anderes ist, wenn wir fragen, hält sich diese Duplicität in der wirklichen Erscheinung der Poesie auseinander? Da können wir nichts anderes verlangen, als was überall ist, dass nämlich die Erscheinung überall irrational

---

*) *Ausführlich Aesth. S. 98—110, 123—125, 190, 626.*

**) *Ausführlich Aesth. S. 175—181.*

***) *Ausführlich Aesth. S. 62 f., 97, 146—150.* Die freie Produktivität, es sei als Gestaltenbildung oder als Bildung von Vorstellungen, muss überall zurückgehen auf das höhere Allgemeine, unter dem das Einzelne seinen Ort hat, sonst ist der Künstler kein wahrhafter. (S. 147)

†) Die Kunst bringt ideal hervor, was die Natur geben würde, wenn nicht andere hemmende Koefficienten mitwirkten. (S. 150)

So ist die Kunsttätigkeit die wahre Ergänzung der Natur. (S. 237)

bleibt gegen die Konstruktion, weil sie, was diese als Gegensätze aufstellt, immer nur als Übergänge vermittelt. Daher werden wir hier, wie überall, verfahren müssen, wo wir das Gegebene subsumieren. Das einzelne Erscheinende subsumiert sich zu einer von der Konstruktion ausgehenden Theorie immer nur unter eine, zwischen beiden Richtungen liegenden Form, nämlich die der Gruppierung des Verwandten und der relativen Trennung desselben von anderem, aber so, dass solche Gruppen überall durch Übergänge vermittelt bleiben. (S. 644—648)

Wenn die Richtung auf die freie Produktivität, ihrem ganzen Umfange nach betrachtet, in ihren Produktionen eben das ist, dass die innere Gestaltung erfolgt, abgesehen von allen, teils mit-, teils entgegenwirkenden Bedingungen, die ihre reale Erzeugung in der Natur modificieren, so wird daraus folgen, dass, abgesehen von dem verschiedenen Grade der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, alle Kunstproduktionen das Ideal anstreben müssten. (S. 189 f.)

So wie wir aber davon ausgehen, dass das Heraustreten dieser Funktion des Geistes, als wesentlich seiner Selbständigkeit angehörend, in der Befreiung von allen äusseren Hemmungen und Einwirkungen liege, so gehört diese Tätigkeit zur Vollendung des Selbstbewusstseins, und es ist nicht zu leugnen, je weniger sich dieses Prinzip in einer abgeschlossenen Masse menschlichen Lebens entwickelt, desto mehr wird der Mensch zurückgehalten in einem Zustande der Dienstbarkeit für seine Selbsterhaltung in der Form des Einzel- und Gesamtlebens.

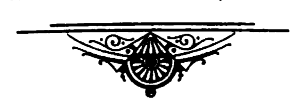
Stellen wir von hier aus eine andere verwandte Betrachtung an, indem wir auf die Entwicklung des Erkenntnisvermögens sehen, so finden wir hier die bestimmte Analogie, dass die eigentliche Spekulation auf der einen Seite dasselbe ist, was auf der anderen Seite die freie Produktion der Kunst. Denn da ist auch die Selbsttätigkeit des Geistes von allen Beziehungen auf Zweckmässigkeit gesondert und hat auch nur die Wirkung auf ihrem eigenen Gebiet, es ist dies die Zirkulation des Wissens, welche darauf gerichtet ist, dass diese freie Tätigkeit in jeder Masse in gehörigem Grade vorhanden sei. Dieses beides steht ganz parallel, und man würde unrecht tun, von der Wissenschaft bestimmte Wirkungen zu erwarten, denn diese sind immer nur reine Nebensache, und noch mehr unrecht würde man tun,

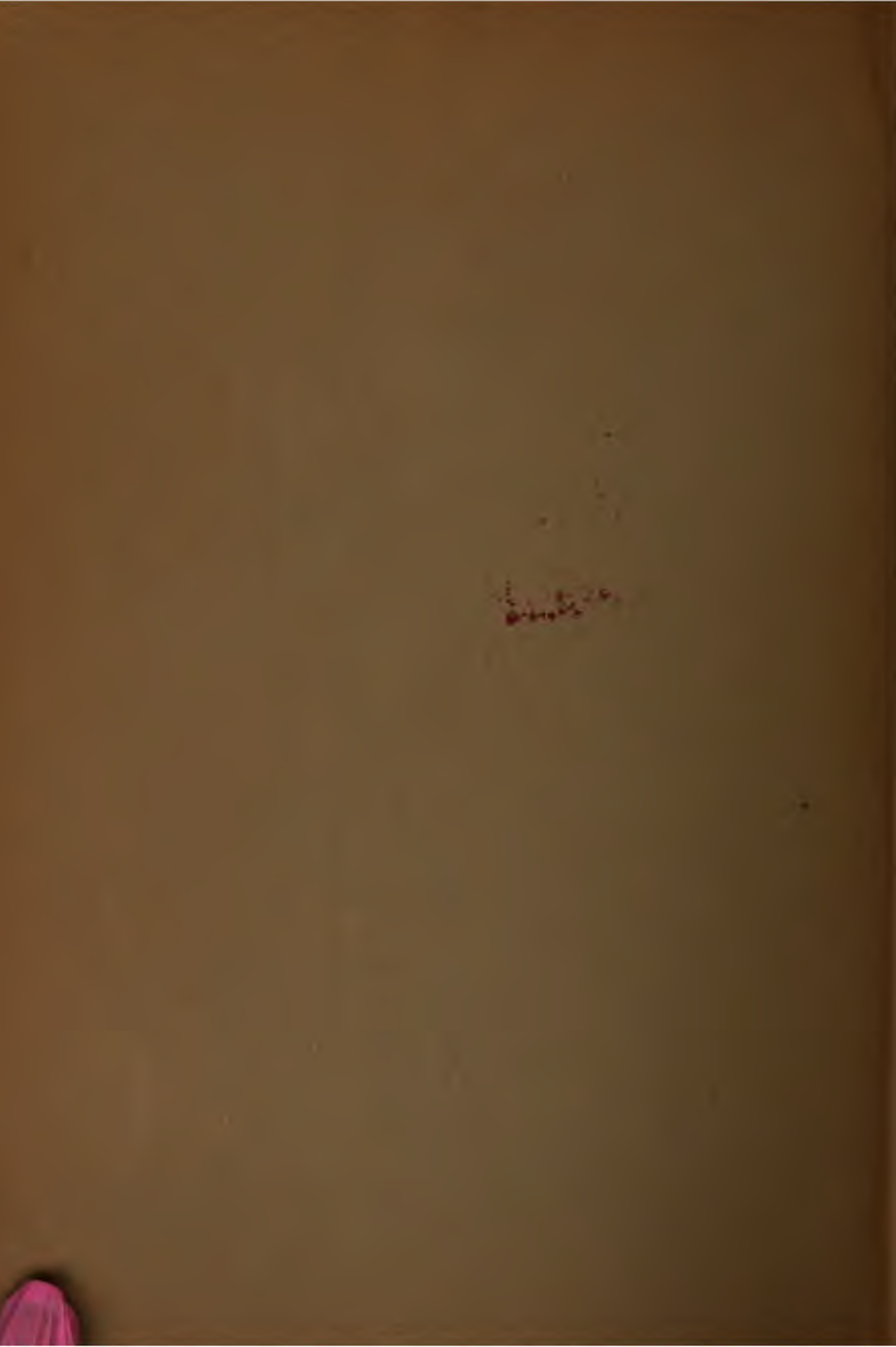
wenn man sie in diesen Wirkungen erkennen wollte. Wenn man nun aber doch zugeben muss, dass die rein wissenschaftlichen Bestrebungen nie unterlassen, einen grossen Einfluss auf das Leben und das Gebiet der Zweckmässigkeit und der Naturbeherrschung auszuüben, so gilt dies ebenso bei der Kunst, aber wir werden dies immer nur ansehen können als etwas, was von einem Zusammensein derselben mit etwas anderem abhängt; ihr Leben an sich verläuft rein in ihrem eigenen Umkreise, und alles andere sind nur zufällige Ausstrahlungen, die nicht auf das Wesen der Kunst bezogen werden können, ohne sich ihren reinen Anblick zu verdunkeln. (S. 210 f.)

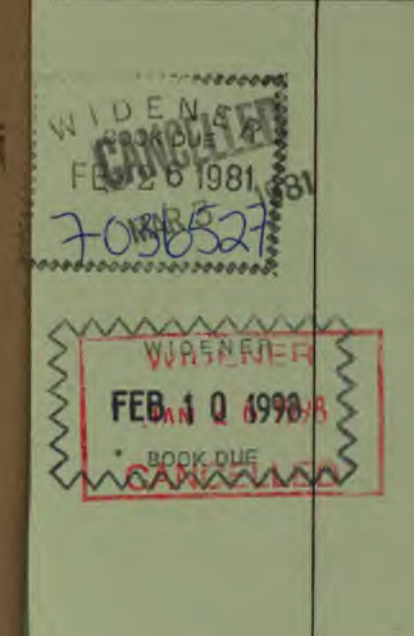




Druck von Carl Salewski, Berlin C.






BOOK DUE
FEB 26 1981
CANCELLED
WIDENER
FEB 10 1998
BOOK DUE

